MARIANO HERRANZ MARCO

HUELLAS DE ARAMEO EN LOS EVANGELIOS

Y EN LA CATEQUESIS CRISTIANA PRIMITIVA

Editorial Ciudad Nueva
Fundación San Justino
Madrid, 1997

Reservados todos los derechos. No está permitida, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1997, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

© Mariano Herranz Marco

ISBN: 84-89651-32-9
Dep. Legal: M-42162-1997

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición: MCF Textos. Madrid.

Imprime: Omnia Industrias Gráficas. Madrid.

PREFACIO

Me cabe el honor de prologar esta obra que la colección *Studia Semitica Novi Testamenti* acoge entra las ya publicadas y que, por fundados motivos, merecía haber sido la primera en ver la luz. Cuando, en 1977, su autor la presentaba como tesis doctoral en la *Universidad Pontificia Comillas* de Madrid, no sólo compaginaba la investigación científica con la docencia, sino que inspiraba y alentaba los diversos estudios que han ido apareciendo en esta colección.

Más preocupado por enseñar y hacer escuela que por su propia promoción en el campo de la exégesis, el autor se negó siempre a publicar esta tesis, por pensar que obras de este tipo necesitan mucha reflexión y maduración. Desgraciadamente, su actividad docente, que desplegó con intensidad durante varios años, le impidió retocar el trabajo. Una enfermedad posterior, seguida de una grave dolencia que le dejó paralizado el brazo derecho, añadieron obstáculos insuperables a su deseo de retocar y mejorar su obra.

La Fundación San Justino, tras no poca insistencia, ha conseguido del autor que autorice su publicación en esta colección, fruto en gran medida de su amor tierno y fecundo a la Sagrada Escritura y a la Iglesia en cuyo seno se guarda como tesoro la Palabra de Dios.

La obra aparece según la tenía su autor antes de su enfermedad. Ha considerado innecesario incluso poner al día la bibliografía sin ninguna valoración de los estudios aparecidos con posterioridad a la redacción del suyo. Con ello habría ganado muy poco y hubiera resultado farragoso. Así, presentamos esta obra como es frecuente hacer con los trabajos de estudiosos que llegan a edad avanzada: se recogen en forma de libro pero sin ningún retoque.

Es deseo del autor dar las gracias al P. Joaquín Losada, decano de la Facultad de Teología de la *Universidad Pontificia Comillas,* al P. Antonio Vargas-Machuca y a los demás profe-

sores de la sección de Sagrada Escritura. Especial agradecimiento debe expresar al P. José Alonso Díaz, no sólo por el cariño con que le dirigió la tesis, sino también porque, con su ejemplo y su palabra, fue siempre para él un estímulo poderoso en el estudio de la Sagrada Escritura.

Por último, manifiesta su profunda gratitud a Dª Belén de la Vega Cabrera y a D. Jacinto González Núñez, de la Fundación San Justino, por haberse echado sobre los hombros con espléndida generosidad la penosa carga de preparar el original para la imprenta y de cuidar todo lo relativo a la edición.

La Fundación San Justino, a su vez, agradece al autor haber accedido a la publicación de esta obra y pide a Dios que, aun limitado por la enfermedad, sea un fiel ministro del Evangelio, escudriñando sus riquezas y haciendo posible –si Dios continúa bendiciéndole con discípulos– que los proyectos que bullen en su mente, salvada providencialmente de su dolencia, vean un día la luz.

César A. Franco Martínez

SIGLAS

AnBib	Analecta Biblica.
AncB	Anchor Bible.
AnGr	Analecta Gregoriana.
ASeign	Assemblés du Seigneur.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute (in Jerusalem).
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.
BAC	Biblioteca de autores cristianos.
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie.
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.
BHBB	Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie.
Bib	Biblica.
BibOr	Biblica et Orientalia.
BiLe	Bibel und Leben.
BJRylL	Bulletin of the John Rylands Library.
BSRel	Biblioteca di scienze religiose.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary.
CB.NT	Coniectanea Biblica. New Testament Series.
Collationes	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CompRerJudNT	Compendia Rerum Judaicarum ad NT.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EsV	Esprit et Vie.
EstB	Estudios Bíblicos.
EstJos	Estudios Josefinos.
ÉtB	Études Bibliques.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EuntDoc	Euntes Docete.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
Gr	Gregorianum.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament.
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament.

HThR	Harvard Theological Review.
HThS	Harvard Theological Studies.
ICC	International Critical Commentary of the Holy Scriptures.
Interp	Interpretation.
IsrOrSoc	Israel Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JJS	Journal of Jewish Studies.
JThS	Journal of Theological Studies.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.
KNT	Kommentar zum Neuen Testament.
LeDiv	Lectio Divina.
MarSt	Marian Studies.
MiscFranc	Miscellanea Franciscana.
NeutestAbh	Neutestamentliche Abhandlungen.
NeutestFor	Neutestamentliche Forschungen.
NIC	New International Commentary on the New Testament.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
NTD	Das Neue Testament Deutsch.
NTS	New Testament Studies.
NT.S	Novum Testamentum. Suppl.
RB	Revue Biblique.
RechBib	Recherches Bibliques.
RicBibRel	Ricerche Bibliche e Religiose.
RivBib	Rivista Biblica.
RSR	Recherches de Science Religieuse.
RTL	Revue Théologique de Louvain.
RTPhil	Revue de Théologie et de Philosophie.
Sal	Salesianum.
Sb Heidelberg	Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.
SBT	Studies in Biblical Theology.
SciEsprit	Science et Esprit.
ScotJT	Scottish Journal of Theology.
SN	Studia Neotestamentica.
SNTS MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament.
StEv	Studia evangelica.
StTh	Studia Theologica.
StPat	Studia Patavina.
StPostB	Studia Post-Biblica.
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments.
StVTPseud	Studia in VT Pseudepigrapha.
TB	Theologische Bücherei.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament.
ThBl	Theologische Blätter.
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.

ThS	Theological Studies.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
TrierTZ	Trierer Theologische Zeitschrift.
TRu	Theologische Rundschau.
TüTQ	Tübinger Theologische Quartalschrift.
TViat	Theologia Viatorum.
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.
VD	Verbum Domini.
VoxEv	Vox evangelica.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

BIBLIOGRAFÍA

AALEN, S., *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels*: NTS 8 (1961-62) 215-240.

ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart ²1965.
— a.o., *The Greek New Testament*, Stuttgart ²1968.

ALLEN, W. C., *The Gospel according to S. Matthew* (ICC), Edinburgh ³1912 (reimpr.: 1965).

ALLMEN, D. VON, *L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3*: RTPhil 99 (1966) 255-274.

ANDREWS, D. K., *The Translation of Aramaic «di» in the Greek Bibles*: JBL 66 (1947) 15-51.

ANDRIESSEN, P., *Angoisse de la mort dans l'épître aux Hébreux*: NRTh 96 (1974) 282-292.

BAMMEL, E., *Matthäus 10,23*: ST 15 (1961) 79-92.

BARR, J., *Wich Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist*: BJRylL 53 (1970) 9-29.

BAUER, H.-LEANDER, P., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (reimpr.: Hildesheim-New York 1969).

BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin ⁶1963.

BAYARD, J., *La structure de la péricope de Nazareth en Lc. IV,16-30*: EThL 45 (1969) 165-171.

BEASLEY-MURRAY, G. R., *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark XIII, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London 1954.
— *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957.

BEILNER, W., *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen*, Wien 1959.

BENOIT, P., *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»*: RB 53 (1946) 481-542 (= *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 25-61).

BEYER, H. W., εὐλογέω: TDNT 2 (1971) 754-764.

BEYER, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I: Satzlehre. Teil 1* (StUNT 1), Göttingen 1962.

BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967.
— *Apocalypsis Henochi graece* (Pseudepigrapha VT graece 3), Leiden 1970.

BLANK, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (StANT 18), München 1968.
— *Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern (Mk 12,1-12)*, en J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche*. Fest. für R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1974, 11-41.

BLASS, F.-DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ^{9}1954.

BLAU, J., *Marginalia Semitica II*: IsrOrSoc 2 (1972) 57-82.

BLINZLER, J., *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967.
— *Der Prozess Jesu*, Regensburg ^{4}1969.

BOCOMAN, J., *The Religion of Maturity*, London 1948.

BOISMARD, M.-É., *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, en *L'Évangile de Jean*: RechBib 3 (1958) 41-57.

BOMAN, T., *Der Gebetskampf Jesu*: NTS 10 (1963-64) 261-273 (= *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967, 208-221).

BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Comm. du NT 1), Neuchâtel ^{2}1970.

BONSIRVEN, J., *Les aramaïsmes de S. Jean l'Évangeliste*: Bib 30 (1949) 405-431.
— *Le règne de Dieu*, Paris 1957.

BOVER, J. M.-PUZO, F., *Nuevo Testamento*, Madrid ^{9}1962.

BRANDENBURGER, E., *Text und Vorlagen von Hebr. V 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes*: NT 11 (1969) 190-224.

BRAUMANN, G., *Hebr 5,7-10*: ZNW 51 (1960) 278-280.

BROWN, R. E., *The Gospel according to John I-XII* (AncB 29), Garden City, New York, 1966.
— *The Gospel according to John XIII-XXI* (AncB 29A), Garden City, New York, 1970.
— *The Problem of the Virginal Conception of Jesus*: ThS 33 (1972) 3-34 (recogido en *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973).

BROWN, S., *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question*: CBQ 26 (1964) 313-322.

BRUCE, F. F., *«To the Hebrews» or «To the Essenes»?*: NTS 9 (1962-63) 217-232.
— *The Book of Acts* (NIC), Grand Rapids ^{8}1971.

BÜCHSEL, F., γενεά: TDNT 1 (1972) 662s.

BULTMANN, R., *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, en *EYKHAPIΣTEPION*. Fest. für H. Gunkel (FRLANT 19), Göttingen 1923, II, 3-26 (= *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 10-35).

— *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*: ZNW 24 (1925) 100-146 (= *Exegetica*, 55-104).
— *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ^{6}1964; *Ergänzungsheft*, Göttingen ^{2}1966.
— Εὐλαβής: TDNT 2 (1971) 751-754.

BUSCH, F., *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Mk. 13 neu untersucht* (NeutestFor 4, 2), Gütersloh 1938.

CARMIGNAC, J., *Recherches sur le «Nôtre Père»*, Paris 1969.
— *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels*: ASTI 7 (1970) 64-93.

CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (LeDiv 6), Paris 1954.

CHAINE, J., *Cosmogonie aquatique et conflagration final d'après la Secunda Petri*: RB 46 (1937) 207-216.

CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. I: Apocrypha. II: Pseudepigrapha*, Oxford 1913 (reimpr.: 1973).

CHARPENTIER, E., *L'étranger appelé au Salut*: ASeign 67 (1965) 36-57.

CHARUE, A., *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929.

CHRIST, F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (AThANT 37), Zürich 1970.

CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen ^{5}1964.

COTTER, A., *«Non gustabunt mortem»*: CBQ 6 (1944) 444-455.

COUSAR, Ch. B., *Eschatology and Mark's «Theologia Crucis». A Critical Analysis of Mark 13*: Interp 24 (1970) 321-335.

COWLEY, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923 (reimpr.: Osnabrück 1967).

CRANFIELD, C. E. B., *The Gospel according to St. Mark* (CGTC), Cambridge ^{3}1966.

CROCKETT, L., *Luke IV,16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution*: JJS 17 (1966) 13-46.

CULLMANN, O., *Le retour du Christ, esperance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1943.
— *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956.
— *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, trad. de M. Kohler, Neuchâtel 1966 (= *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965).
— *Christologie du Nouveau Testament* (Bibliotèque Théologique), Neuchâtel ^{3}1968.

DALMAN, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig ²1905 (reimpr.: Darmstadt 1960).
— *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938 (reimpr.: Hildesheim 1967).
— *Aramäische Dialektproben*, Leipzig ²1927 (reimpr. con su *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Darmstadt 1960).
— *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Güttersloh 1928-1942 (reimpr.: Hildesheim 1964).
— *Die Worte Jesu*, Leipzig ²1930 (reimpr.: Darmstadt 1965).

DANBY, H., *The Mishna*, Oxford 1933 (reimpr.: 1972).

DANIELI, G., *Le tradizioni di Mt 1-2 e loro origine*, Piacenza 1969.
— *Storicità di Mt I-II: Stato presente della discussione:* EstJos 25 (1971) 53-61.

DANKER, F. W., *II Peter 3:10 and Psalm of Solomon 17:10*: ZNW 53 (1962) 82-86.

DEAN KINGSBURY, J., *The Title «Son of Man» in Matthew's Gospel*: CBQ 37 (1975) 193-202.

DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT 5), Göttingen 1967.

DENIS, A.-M., *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (StVTPseud 1), Leiden 1970.

DIBELIUS, M., *An die Thessalonicher. An die Philipper* (HNT 11), Tübingen ³1937.
— *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*: ThBl 21 (1942) 1-11 (= *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen 1956, 160-176).
— *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁵1966.
— *Gethsemane*, en *Botschaft und Geschichte*, I, Tübingen 1953, 258-271.

DÍEZ MACHO, A., *Neophyti I. I: Génesis*, Madrid-Barcelona 1968.
— *Le Targum palestinien*, en J.-E. MÉNARD (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme* (Université des sciences humaines de Strasbourg), Strasbourg 1973, 15-77.
— *La lengua hablada por Jesucristo* (Col. Santiago Apóstol), Madrid ²1976.
— *La historicidad de los evangelios de la infancia. El entorno de Jesús* (Col. Santiago Apóstol), Madrid 1977.

DREYFUS, F., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*: RB 82 (1975) 321-359.

DUPONT, J., *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Bruges 1952.
— *«Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le fils de l'homme vienne» (Mt. 10,23)*: NT 2 (1958) 228-244.
— *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13,2; Luc 19,44)*: Bib 52 (1971) 301-320.
— *Les béatitudes. III: Les évangelistes* (Études Bibliques), Paris ²1973.

EMERTON, J. A., *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus*: JTS 24 (1973) 1-23.

ENRIQUE DEL SGDO. CORAZÓN, P., *La doctrina de S. Jerónimo sobre S. José, esposo de María*: EstJos 3 (1949) 40-80.

FARMER, W. R., *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, Dillsboro 1976.

FENTON, J. C., *Inclusion and Chiasmus in Matthew*: StEv 1 (1959) 174-179.

FEUILLET, A., *Le discours eschatologique sur la ruine du Temple*: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92.

— *La synthèse eschatologique de S. Matthieu*: RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91.

— *Le sens du mot parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth.XXIV et Jac.V,1-11*, en W. D. DAVIES-D. DAUBE (ed.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, 261-280.

— *Parousie*: DBS 6 (1960) 1331-1419.

— *Les origines et la signification de Mt.10,23b. Contribution à l'étude du problème eschatologique*: CBQ 23 (1961) 182-198.

— *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, en H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, VI, Paris 1961.

— *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites (Mc.,XIV,62; Mt.,XXVI,64; Lc.,XXII,69)*, en *La venue du Messie*: RechBib 6 (1962) 149-171.

— *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II,6-11)*: RB 72 (1965) 352-380.481-507.

— *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Études Bibliques), Paris 1966.

— *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2,6-11)*: EsV 80 (1970) 733-741.

— *Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc XXII, 39-46)*: NTS 22 (1975-76) 397-417.

— *L'évocation de l'agonie de Gethsémani dans l'Épître aux Hébreux (5,7-8)*: EsV 86 (1976) 49-53.

FIEBIG, P., *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht*, Leipzig 1925.

FITZMYER, J. A., *The Syntax of kl, kl' in the Aramaic Texts from Egypt and in Biblical Aramaic*: Bib 38 (1957) 170-184.

— *The Languages of Palestine in the First Century A.C.*: CBQ 32 (1970) 501-531.

— *«To Know Him and the Power of His Resurrection» (Phil 3,10)*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 411-425.

— *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971.

— *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome ²1971.

— *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*: ThS 34 (1973) 541-575.

— *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*: NTS 20 (1973-74) 382-407.
— *Some Notes on Aramaic Epistolography*: JBL 93 (1974) 201-225.
— *Some Observations on the Targum of Job from Qumran Cave 11*: CBQ 36 (1974) 503-524.
— *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 73-110.
— *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (Epifanía 19), trad. de J. Valiente, Madrid 1975.

FOHRER, G.-WILCKENS, U., σοφία: TDNT 7 (1971) 465-528.

FREEDMAN, D. N., *Archaeology and the Future of Biblical Studies: The Biblical Languages*, en J. Ph. HYATT (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, London 1966, 294-312.

FRIEDRICH, G., *Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hbr 4,14-5,10*: ThZ 18 (1962) 95-115.

GÄCHTER, P., *Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck 1964.
— *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium* (SBS 7), Stuttgart s.a.

GALIZZI, M., *Gesù nel Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46)* (BSRel 4), Zürich 1972.

GEORGE, A., *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*: SciEsprit 14 (1962) 57-62.

GERMANO, J. M., *Nova et vetera in pericopam de S. Joseph (Mt 1,18-25)*: VD 46 (1968) 351-360.
— *«Et non cognoscebat eam donec...» Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt.1,25*: Marianum 35 (1973) 184-240.

GIBLIN, Ch., *Theological Perspective and Matthew 10:23b*: ThS 29 (1968) 637-661.

GLASSON, T. F., *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London ²1947.
— *Two Notes on the Philippians Hymn (II.6-11)*: NTS 21 (1974-75) 133-139.

GLOMBITZA, O., *Der dankbarer Samariter:* NT 11 (1969) 241-246.

GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HThK X 3), Freiburg-Basel-Wien 1968.
— *Die antipaulinische Mission in Philippi*: BZ 9 (1965) 258-276.

GODET, F., *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, I-II, Neuchâtel ⁴1967 (reimpr. de ³1888.)

GOODWIN, W. W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London ⁴1897.

GOPPELT, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954.

GOULD, E. P., *The Gospel according to S. Mark* (ICC), Edinburgh 1896 (reimpr.: 1969).

GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin 1957.
— *Der Hebräerbrief 1938-1963*: TRu 30 (1964) 189s.219-223.
— *Der historische Jesus im Hebräerbrief*: ZNW 56 (1965) 63-91.
— *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61), Stuttgart 1973.

GRAYSTON, K., *Matthieu I:18-25. Essai d'interprétation*: RTPhil 23 (1973) 221-232.
— *The Study of Mark XIII*: BJRylL 56 (1974) 371-387.

GRAYSTONE, G., *Virgin of All Virgins*, Rome 1968.

GREGAN, G. W., *Christ and His People: An Exegetical and Theological Study of Hebr.2,5-18*: VoxEv 6 (1969) 54-71.

GRELOT, P., *Les versions grecques de Daniel*: Bib 47 (1966) 381-402.
— *«Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis» (Luc 23,53)*: RB 74 (1967) 194-214 (= *De la morte à la vie eternelle* [LeDiv 67], Paris 1971, 201-222).
— *La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*: NRTh 93 (1971) 897-922.1009-1026.
— *Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7*: Bib 53 (1972) 495-507.
— *La valeur de οὐκ... ἀλλά... dans Philippiens 2,6-7*: Bib 54 (1973) 25-42.
— *Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11*: Bib 54 (1973) 169-186.
— *Hénoch et ses écritures*: RB 82 (1975) 481-500.

GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Berlin ^{3}1968.
— *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ^{3}1969.

HAENCHEN, E., *Matthäus 23*: ZTK 48 (1951) 38-63.
— *Die Komposition von Mk.8.27-9.1 Par*: NT 6 (1963) 81-109.
— *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966.
— *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen ^{6}1968.

HARDER, G., *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mt 4, 26.29:* TViat 49 (1948) 64s.

HARE, D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew* (SNTS MS 6), Cambridge 1967.

HARNACK, A. VON, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*, en *Sitzungsberichte der Preuss.Akad. der Wissenschaften, phil.-hist.Klasse*, 5, Berlin 1929, 62-73 (= *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche*, I, Berlin 1931, 234-252).

HARTMAN, L., *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* (CB.NT 1), Lund 1966.

HAUPT, W., *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, Leipzig 1913.

HENRY, P., *Kénose*: DBS 5 (1957) 7-161.

HÉRING, J., *L'Épître aux Hébreux* (Comm. du NT), Neuchâtel 1954.

HERRANZ, M., *El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. I: El móvil de la acción judicial judía contra Jesús*: EstB 34 (1975) 83-111.
— *El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. II: El escandaloso perdón de los pecados (Mc 2,1-12 par.)*: EstB 35 (1976) 49-78.
— *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1, 18)*: EstB 38 (1979-80) 35-55.
— *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1,25)*: EstB 38 (1979-80) 237-268.

HILL, D., *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV,16-30)*: NT 13 (1971) 161-180.
— *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets*: NTS 20 (1973-74) 262-274.

HOFFMANN, P., Πάντες ἐργάται ἀδικίας. *Redaktion und Tradition in Lc 13,22-30*: ZNW 58 (1967) 188-214.
— *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NeutestAbh NF 2), Münster ²1969.
— *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NeutestAbh NF 8), Münster 1972.

HOFIUS, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976.

HOFMANS, F. S., *Maria altijd Maagd*: Collationes 9 (1963) 54-60.

HOLLERAN, J. W., *The Synoptic Gethsemane: A Critical Study* (AnGr 191 [B 61]), Rome 1973.

HOLZMEISTER, U., *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Romae 1945.

HOULDEN, J. H., *Paul's Letters from Prision* (Pelican NT Commentaries), Harmondsworth 1970.

HUCK, A.-LIETZMANN, H., *Synopse der drei ersten Evangelien*, Tübingen ⁹1970.

HUMMEL, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München 1963.

IERSEL, B. M. F. VAN, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (NT.S 3), Leiden ²1964.

JASTROW, M., *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, London-New York 1886-1903 (reimpr.: Israel -*sic*- 1972).

JENNI, E., *«Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments*, en H. J. STOEBE (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des AT. W.* Eichrodt zum 80. Geburtstag (AThANT 59), Zürich 1970, 251-261.

JEREMIAS, J., *Hbr 5,7-10*: ZNW 44 (1952-53) 107-111 (= *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 319-323).
— *Zu Philipper 2,7*: ἑαυτὸν ἐκένωσεν: NT 6 (1963) 182-188.
— *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁷1965.

— *Jesus' Promise to the Nations* (SBT 24), trans. by S. H. Hooke, London ²1967 (= *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956).
— *Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

JEWETT, R., *Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians*: NT 12 (1970) 362-390.

JOHNSON, M. D., *The Purpose of Biblical Genealogies* (SNTS MS 8), Cambridge 1969.
— *Reflections on a Wisdom Approach to the Matthew's Christology*: CBQ 36 (1974) 44-64.

JOÜON, P., *L'Évangile de nôtre Seigneur Jésus Christ*, Paris ²1930.
— *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens*: RSR 28 (1938) 89-93.223-233.299-310.
— *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome ²1947.

KAMPHAUS, F., *Zwischen Abfall und Nachfolge. Auslegung und Besinnung zu Mt 16,21-28*: BiLeb 12 (1971) 48-54.

KAUTSCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. by A. E. Cowley, Oxford ²1910 (reimpr.: 1957).

KEDARI, M. Z., *The Use of di-Clauses in the Language of Targum Onkelos*: Textus 3 (Jerusalem 1963) 35-59.

KITTEL, G.-FRIEDRICH, G., (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. by G. W. Bromiley (= *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss), I-X, Grand Rapids, 1964-77 (varias reimpresiones) (= TDNT).

KITTEL, R.-KAHLE, P., *Biblia Hebraica*, Stuttgart ⁹1954.

KLIJN, A. F. J., *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, Utrecht 1949.
— *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts. Part 2: 1949-1969* (NT.S 21), Leiden 1969.
— *Paul's Opponents in Philippians III*: NT 7 (1964) 278-284.

KLOSTERMANN, E., *Origenes Werke* (GCS XII 1), Leipzig 1941.

KNOPF, R., *Die Briefe Petri und Judä*, Göttingen 1912.

KOEHLER, L.-BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953.

KOSMALA, H., *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* (StPostB 1), Leiden 1959.

KRAELING, E. H., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony of Elephantine*, New Haven 1953.

KRÄMER, M., *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus, sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*: Bib 45 (1964) 1-50.
— *Zwei Probleme aus Mt.1,18-25*: Sal 26 (1964) 303-333.

KÜMMEL, W. G., *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus* (SBT 23), trans. by D. M. Barton, London ²1961 (= *Verheissung und Erfüllung*, Zürich ³1956).
— *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en E. DINKLER (ed.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 31-46.
— *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1970.

KÜNZI, M., *Das Naherwartungslogion Mt 10,23. Geschichte seiner Auslegung* (BGBE 8), Tübingen 1970.

KUSS, O., *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Auslegung und Verkündigung 3), Regensburg 1971.

KWAAK, H. VAN DER, *Die Klage über Jerusalem (Matth.XXIII,37-39)*: NT 8 (1966) 156-170.

LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Marc* (Études Bibliques), Paris ⁴1928 (reimpr.: 1966).

LAMBRECHT, J., *Die Redaktion der Markus-Apocalypse* (AnBib 28), Rome 1967.
— *Die «Midrasch-Quelle» von Mk 13*: Bib 49 (1968) 254-270.

LECONTE, R., *Les Épîtres Catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre* (La Sainte Bible), Paris ²1961.

LE DÉAUT, R.-ROBERT, J., *Targum des Chroniques. I: Introduction et traduction. II: Texte et glossaire* (AnBib 51), Rome 1971.

LÉGASSE, S., *Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques*: RTL 5 (1974) 170-197.

LENHARD, H., *Ein Beitrag zur Übersetzung von II Ptr 3,10d*: ZNW 52 (1961) 128s.

LEONARDI, G., *Le tentazioni di Gesù nel Nuovo Testamento prescindendo da quelle sinottiche nel deserto*: StPat 11 (1964) 169-200.

LÉON-DUFOUR, X., *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges Bibliques A. Robert* (Travaux de l'Institute Catholique de Paris 4), Paris 1957, 390-397.
— *Le juste Joseph*: NRTh 81 (1959) 225-231.
— *L'annonce à Joseph*, en *Études d'Évangile*, Paris 1965, 67-81.

LESCOW, Th., *Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief*: ZNW 58 (1967) 215-259.

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *A Greek English Lexicon*, Oxford ⁹1940 (reimpr. 1953).

LINDARS, B., *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975-76) 52-72.

LINDESKOG, G., *Logia-Studien*: StTh 4 (1950-52) 128-189.

LINNEMANN, E., *Hat Jesus Naherwartung gehabt?*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 103-110.

LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil.2,5-11* (Sb Heidelberg, 4), Heidelberg ²1961.

— *Gottesknecht und Davidsohn* (Symbolae Biblicae Upsalienses 5), Lund 1945 (reimpr.: Göttingen 1953).
— *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Göttingen [13]1964.
— *Das Evangelium des Markus* (KEK I 1), Göttingen [17]1967. *Ergänzungsheft*, herausg. von G. Sass, Göttingen [3]1967.

LOHMEYER, E.-SCHMAUCH, W., *Das Evangelium des Matthäus* (KEK), Göttingen [4]1967.

LOISY, A., *Les Évangiles synoptiques*, I-II, Ceffonds 1907-1908 (reimpr.: Frankfurt 1971).
— *Les livres du Nouveau Testament*, Paris 1922.

LOOS, H. VAN DER, *The Miracles of Jesus* (NT.S 9), Leiden 1965 (reimpr.: 1968).

LUCK, U., *Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief*: NT 6 (1963) 192-215.

LÜHRMANN, D., *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969.

MANNS, F., *Un hymne judeo-chrétien: Philippiens 2,6-11*: EuntDoc 29 (1976) 259-290.

MANSON, T. W., *The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content*, Cambridge [2]1935 (reimpr.: 1967).
— *The Sayings of Jesus*, London 1949 (reimpr.: 1964).
— *The Cleansing of the Temple*: BJRylL 33 (1950-51) 271-282.

MARSHALL, I. H., *The Origins of New Testament Christology*, Downers Grove 1976.

MARSHALL, L, J. T., *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, ed. from the author's manuscript by J. B. Turner, Leiden 1929.

MARTIN, R. P., *Carmen Christi. Philippians II.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTS MS 4), Cambridge 1967.

MAURER, Ch., *«Erhört wegen der Gottesfurcht», Hebr 5,7*, en H. BALTENSWEILER-BO REICKE (ed.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*. O. Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich-Tübingen 1972, 275-284.

MCCURLEY, F. R., *«And After Six Days» (Mark 9:2): A Semitic Literary Device*: JBL 93 (1974) 67-81.

MCHUGH, J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975.

MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments*, I-II, Bonn 1950.
— *«Diese Geschlecht» im Neuen Testament*: BZ 1 (1957) 283-289.

MERK, A., *Novum Testamentum graece et latine*, Romae [9]1964.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971.

MEYER, R., *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig 1940 (reimpr.: Darmstadt 1970).

MICHAELIS, W., *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern 1942.
— ὁράω: TDNT 5 (1973) 315-367.

MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ^{6}1966.

MIGUENS, M., *La virginidad de María. El silencio del Nuevo Testamento*: EstB 34 (1974) 245-264.357-381; traducción inglesa: *Mary, a Virgin? Alleged Silence in the New Testament*: MarSt 26 (1975) 26-179.

MILIK, J. T., *Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen*, en G. JEREMIAS (ed.), *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. Fest. für K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1971, 117-127.
— *Problèmes de la littérature hénochique, à la lumière des fragments araméens de Qumrân*: HThR 64 (1971), 333-378.

MILLER D. G., *Why God Became Man. From Text to Sermon on Hebr. 2,15-18*: Interp 23 (1969) 408-424.

MILLER, P. D., *Luke 4,16-21*: Interp 39 (1975) 417-421.

MOORE, A. L., *The Parousia in the New Testament* (NT.S 13), Leiden 1966.

MOULE, C. F. D., *The Birth of the New Testament* (Black's NT Commentaries, Comp. Vol. 1), London ^{2}1964.

MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek. III: Syntax*, by N. Turner, Edinburgh 1963.

MOULTON, J. H.-MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930 (reimpr.: 1963).

MURPHY-O'CONNOR, J., *Philippiens (Épître aux)*: DBS 7 (1965) 1211-1233.

MUSSNER, F., *Das «Gleichnis» vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13,22-33). Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas*: TrierTZ 65 (1956) 129-143 (= *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 113-124).
— *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?*, Freiburg i.B. 1958.
— *Der Jakobusbrief* (HThK XIII 1), Freiburg-Basel-Wien ^{2}1967.

NÁCAR, E.-COLUNGA, A., *Sagrada Biblia* (BAC 1), Madrid ^{5}1953.
— *Nuevo Testamento*, Madrid ^{20}1972.

NEIRYNCK, F., *Le discours anti-apocalyptique de Mc.,XIII*: EThL 45 (1969) 154-164.
— *Les accords mineurs et la rédaction des évangiles. L'épisode du paralytique (Mt.,IX,1-8; Lc.,V,17-26; Mc.,II,1-12)*: EThL 50 (1974) 215-230.

NESTLE, E.-ALAND, K., *Novum Testamentum graece*, Stuttgart ^{24}1960.
— *The New English Bible. New Testament* (Penguin Books 1000), Harmondsworth 1964.

NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Berlin ^{2}1929 (reimpr.: Darmstadt 1956).

O'CALLAGHAN, J., *Sobre la interpretación de PSI VII 835 (V-VI p)*: Emerita 29 (1961) 121-127.

— *Cartas cristianas del siglo V* (BHBB II 25), Barcelona 1963.
— *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân* (BAC 353), Madrid 1974.

ODEBERG, H., *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. I: Text with Transcription* (Lunds Universitets Arsskrift. N.F. Avd.1, Bd.36, Nr.3), Lund-Leipzig 1939.

O'NEILL, J. C., *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974-75) 273-285.

PANNENBERG, W., *Jesus God and Man*, trans. by L. L. Wikins and A. Priebe, London 1968 (= *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964).

PEINADOR, M., *«Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum» (Mt 1,25)*: EstB 8 (1949) 355-363.
— *Temas de Mariología bíblica*, Madrid 1963.

PERETTO, E., *Ricerche su Mt 1-2* (Scripta Facultatis Theologicae «Marianum» 25), Roma 1970.

PERRIN, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London-Philadelphia 1963.
— *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York-Evanston 1967.
— *What is Redaction Criticism?*, London 1970.
— *Jesus and the Language of the Kingdom*, London 1976.

PERROT, Ch., *Essai sur le discours eschatologique*: RechSR 47 (1959) 481-514.
— *Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagoge*, en J.-É. MÉNARD (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme* (Université des sciences humaines de Strasbourg), Strasbourg 1973, 170-186.

PESCH, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968.
— *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Quaestiones Disputatae 52), Freiburg-Basel-Wien 1970.

PIPER, O., *The Virgin Birth. The Meaning of the Gospels Accounts*: Interp 18 (1964) 132-148.

PIROT, L.-ROBERT, A.-CAZELLES, H.-FEUILLET, A. (ed.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, I-VIII, Paris 1928ss (= DBS).

PLUMMER, A., *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (ICC), London 1909.
— *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke* (ICC), Edinburgh ^{5}1922 (reimpr.: 1964).

PORUBČAN, S., *Form Criticism and the Synoptic Problem*: NT 7 (1964) 81-118.

POZO, C., *María en la obra de la salvación* (BAC 360), Madrid 1974.

PRAT, F., *Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, I-II, Paris ^{21}1953.

PREISKER, H., εὑρίσκω: TDNT 2 (1971) 769-770.

PREUSS, H. D., אתא בוא: TWAT I, 1 (Stuttgart 1972) 536-568.

RABIN, Ch., *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en S. SAFRAI-M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century* (CompRerJudNT, Section One), Assen-Amsterdam 1976, II, 1007-1039.

RAHLFS, A., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, I-II, Stuttgart [5]1952.

RASCO, E., *Mt 1-2: Structure, Meaning, Reality*: StEv 4 (1968) 214-230.
— *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr. 5,7*: Gr 43 (1962) 723-755.
— *El anuncio a José (Mt 1,18-25)*: EstJos 25 (1971) 84-103.

REIMARUS, H. S., *The Goal of Jesus and His Disciples*, trans. by G. W. Buchanan, Leiden 1970.

RENGSTORF, K. H., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen [14]1969.

RICHARDSON, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1959.

RIGAUX, B., *La seconde venue de Jésus*, en *La venue du Messie*: RechBib 6 (1962) 173-216.

RISSI, M., *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr.5,7-8*: ThZ 11 (1955) 28-45.

ROBINSON, J. A. T., *Jesus and His Coming*, London 1957.

ROUSSEAU, F., *La structure de Marc 13*: Bib 56 (1975) 157-172.

RÜGER, H. P., *1 Q Genesis Apocryphon XIX 19. im Lichte der Targumim*: ZNW 55 (1964) 129-131.
— *Zum Problem der Sprache Jesu*: ZNW 59 (1968) 113-122.

SAID, M. F., *Lexical Innovation through Borrowing in Modern Standard Arabic.* (Ph. D. Thesis, Princenton University, 1964).

SALAS, A., *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Biblioteca Escuela Bíblica 1), Madrid 1976.

SALVONI, F., *Studi sulla verginità di Maria. Leggenda e verità*, Roma 1962.
— *Finchè non ebbe partorito un figlio*: RicBibRel 4 (1969) 11-43.
— *Verginità di Maria. Leggenda e verità. Dal Vangelo al Catechismo olandese* (Attualità biblica 1), Genova 1970.

SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (SNTS MS 15), Cambridge 1971.

SCHEIDWEILER, F., KAIΠEP *nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief*: Hermes 83 (1955) 220-230.

SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XIII 2), Freiburg-Basel-Wien [3]1970.

SCHILLE, G., *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes*: ZNW 46 (1955) 81-109.

SCHLATTER, A., *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
— *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart [6]1963.

SCHMID, J., *El Evangelio según San Mateo* (Comentario de Ratisbona al NT 1), trad. de M. González-Hara, Barcelona 1967 (= [5]1965).

SCHMITT, L., *Pierre (IIe Épître de)*: DBS 7 (1966) 1455-1463.

SCHNACKENBURG, R., *Règne et royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Études Théologiques 2), trad. de R. Marlé, Paris 1965 (= *Gottesherrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i. B. 1959).
— *Das Johannesevangelium. I. Teil* (HThK IV 1), Freiburg-Basel-Wien ²1967; *II. Teil*, 1971.
— *Die Johannesbriefe* (HThK XIII 3), Freiburg-Basel-Wien ⁴1970.
— *Église et parousie*, en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*. Mélanges K. Rahner (= selección de J. B. METZ (ed.), *Gott in Welt*. Festgabe für K. Rahner, I-II, Freiburg i. B. 1964), Paris 1969, 7-39.

SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Markus* (Siebenstern-Taschenbuch 107), München-Hamburg 1968 (antes en NTD 1, Göttingen ³1933).
— *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen ¹²1968.

SCHREIBER, J., *Die Christologie des Markus-evangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums*: ZTK 58 (1961) 154-183.

SCHULTHESS, F., *Lexicon Syropalaestinum*, Berolini 1903 (reimpr.: Jerusalem 1971).
— *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 216-236.241-258.
— *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924 (reimpr.: Hildesheim 1965).

SCHULZ, S., *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.

SCHÜRMANN, H., *Jesuabschiedsrede. Lk 22,21-38*. III. Teil (NeutestAbh 20,5), Münster 1957.
— *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23*: BZ 3 (1959) 82-88 (= *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 150-156).
— *Das Lukasevangelium* (HThK III 1), Freiburg-Basel-Wien 1969.
— *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4,16-30*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 187-205.

SCHUSTER, H., *Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neues Testaments kritisch betrachtet*: ZNW 47 (1956) 1-25.

SCHWARZ, G., *Matthäus VII 13a*: NT 12 (1970) 229-232.

SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, I-II (Siebenstern-Taschenbuch 77-78), München-Hamburg 1966 (1ª ed., Tübingen 1906).

SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen ¹¹1967.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, I, München ²1953; II, 1950; III, 1953.

SEGAL, M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927.

SICARI, A. A., *«Ioseph iustus» (Mt 1,19): La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*: EstJos 25 (1971) 62-83.

SILVA, M., *Semantic Borrowing in the New Testament*: NTS 22 (1975-76) 103-110.

SOARES PRABHU, G. M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63), Rome 1976.

SODEN, H. VON, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, I,1-3, Berlin 1902-1910; II, Göttingen 1913.

SPADAFORA, F., *De locis sic dictis antimariologicis*, en *Mariologia e Oecumenismo* (Pont. Acad. Mariana Internationalis), Roma 1962, 121-132.

SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux* (ÉtB), I-II, Paris 1953.
— *Paul (Épître aux Hébreux)*: DBS 7 (1961-62) 226-279.
— *L'Épître aux Hébreux* (La Sainte Bible), Paris ^{3}1966.
— *La secunda Petri e la catechesi di una fede adulta*: MiscFranc 74 (1974) 360-383.

STÄHLIN, G., *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen ^{12}1968.

STARCKY, J., *Un texte messianique de la grotte 4 de Qumrân*, en *École des langues orientales anciennes de l'Institute Catholique de Paris. Mémorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, 51-66.

STRACK, H. L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München 1922-1928.

STRAMARE, T., *I sogni di S. Giuseppe*: EstJos 25 (1971) 104-122.
— *Giuseppe, «uomo giusto», in Mt 1,18-25*: RivBib 21 (1973) 287-300.

STRATHMANN, H., *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9), Göttingen ^{9}1968.

STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962.

STROBEL, A., *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5,7ff*: ZNW 45 (1954) 252-266.

STUHLMACHER, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965.

SUGGS, J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge, Mass., 1970.

SUHL, A., *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 57-81.

SWETE, H. B., *The Gospel according to St. Mark*, London ^{3}1909 (reimpr.: 1920).

TAVARES, A. A., *Da Mariologia à Cristologia. Estudo de Mt 1,25 na Tradiçâo Patristica e nas Perspectivas da Exegese Actual*, Lisboa 1972.

TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, London-New York ^{2}1966.

TESTA, E., *La distruzione del mondo per il fuoco nella II Epistola di S. Pietro 3,7.10.13*: RivBib 10 (1962) 252-281.

THIBAUT, R., *Le sens des paroles du Christ*, Bruxelles-Paris 1940.

THURÉN, E., *Gebet und Gehorsam des Erniedrigten (Hebr.5,7-10 noch einmal)*: NT 13 (1971) 136-146.

TÖDT, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh ²1963.

TORREY, C. C., *The Composition and Date of Acts* (HThS 1), Cambridge, Mass., 1916.
— *The Four Gospels. A New Translation*, London ²1947.
— *Studies on the Aramaic of the First Century A.D. (New Testament Writings)*: ZAW 65 (1953) 228-247.

TRILLING, W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (StANT 10), München ³1964.

TROCMÉ, E., *L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul*: NTS 7 (1960-61) 148-153.

TURNER, N., *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh 1965.

VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (SN, Studia 1), Paris 1963.
— *Epistolae ad Hebraeos Textus de Sacerdotio Christi* (ad usum auditorum), Romae 1968-69.
— *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969.
— *Lectiones de Sacerdotio in Heb.7* (ad usum auditorum), Romae 1970.
— *Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux*: Bib 55 (1974) 349-380.

VARGAS-MACHUCA, A., *El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo (Mt 9,1-8)*: EE 44 (1969) 15-43.

VERMES, G., *The Use of* בר נשׁ / בר נשׁא *in Jewish Aramaic*, en M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 310-328.
— *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973.

VIELHAUER, Ph., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (TB 31), München 1965, 55-91 (= Fest. für G. Dehn, Neukirchen 1957, 51-79).

VIOLET, B., *Zum rechten Verständnis der Nazareth pericope* Lc 4, 16-30: ZNW 37 (1938) 251-271.

VOGT, E., *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971.

VÖGTLE, A., *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 45-58.239-262; 9 (1965) 32-49 (= *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 57-102).
— *Mt 1,25 und die virginitas B. M. Virginis post partum*: TüTQ 147 (1967) 28-39.
— *Réflexions exégètiques sur la psychologie de Jésus*, en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*. Mélanges K. Rahner (= selección de J. B. METZ (ed.), *Gott in Welt*. Festgabe für K. Rahner, I-II, Freiburg i. B. 1964), Paris 1969, 41-115.
— *Messias und Gottessohn: Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Theologische Perspektiven), Düsseldorf 1971.

— *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, en M. DIDIER (ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BEThL 29), Gembloux 1972, 153-183.

VOSS, G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (SN, Studia 2), Paris-Brügge 1965.

WAGNER, M., *Die lexikalischen und gramatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966.

WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967.

WEISS, B., *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen 1898.

WEISS, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892 (^{2}1900).

WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905.
— *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904.

WETSTEIN, J. J., *Novum Testamentum Graecum*, I-II, Amsterdam 1751-1752.

WILCOX, M., *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965.

WILKINSON, J., *Apologetic Aspects of the Virgin Birth of Jesus Christ*: ScotJT 16 (1964) 159-181.

WINANDY, J., *Le logion de l'ignorance (Mc.XIII,32; Mt.XXIV,36)*: RB 75 (1968) 63-79.

WINDISCH, H., *Der Hebräerbrief* (HNT 14), Tübingen ^{2}1931.

WOHLENBERG, G., *Das Evangelium des Markus*, Leipzig 1910.
— *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KNT 15), Leipzig-Erlangen ^{3}1923.

WÜNSCHE, A., *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Bibliotheca Rabbinica 1), Leipzig 1881 (reimpr.: Hildesheim 1967).

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae ^{3}1966.
— *Graecitas Biblica*, Romae ^{5}1966.

ZINNIKER, F., *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*, Freiburg 1972.

INTRODUCCIÓN

Entre los postulados para una buena inteligencia de las Sagradas Escrituras que podemos recoger en los escritos de san Agustín hay uno que aplican hoy cuidadosamente todos los estudiosos. «Las expresiones de las divinas Escrituras –escribe el que llegó a la exégesis tras pasar por la retórica– deben ser entendidas según las peculiaridades de cada lengua. Porque toda lengua posee cierto número de peculiaridades que, trasladadas a otra lengua, parecen decir absurdos»[1]. Es decir, el traslado literal de vocablos o locuciones de una lengua a otra puede producir frases que, en la lengua receptora, o carecen de sentido o tienen un sentido disparatado. Nosotros añadiríamos explicitando más la afirmación del santo: o pueden dar lugar a afirmaciones inteligibles, pero que en un estudio atento, y encuadradas en el conjunto de la literatura bíblica, resultan un tanto fantasmales.

Por eso no es de extrañar que en su *De doctrina christiana,* que es el primer manual de exégesis en la historia de los estudios bíblicos cristianos, el santo obispo recomiende con insistencia el aprendizaje de las lenguas sagradas. «Contra la ignorancia de los signos propios –dice–, el gran remedio es el conocimiento de las lenguas» (II,XI,16). En su exposición se trasluce un sentimiento de inferioridad frente a los Libros Santos: por su origen occidental, tanto él como sus lectores deben leerlos en traducción, no en la lengua original. Y sabe ilustrar lo que dice con ejemplos. He aquí uno:

> «El traductor se equivoca también en la mayoría de los casos por la ambigüedad de la lengua, si, no conociendo bien una expresión, la traduce dándole un sentido totalmente distinto del que le daba el autor. Algunos códices, por ejemplo, dicen: "Sus pies son agudos (*acuti*) para derramar sangre"» (Sal 13,3)[2].

1. SAN AGUSTÍN, *De vera religione* L,99: PL 34,166.
2. Propiamente no se trata del Sal 13. En el texto hebreo y en el códice A de los LXX, el v.3 de este salmo es mucho más breve. La forma ampliada del resto de la tradición textual de los LXX ha incluido aquí varios pasajes

> «Pero la palabra griega ὀξύς significa a la vez "agudo" y "veloz". Por tanto, el que vio el verdadero sentido fue el que tradujo: "Sus pies son *veloces* para derramar sangre". En cambio, el que tradujo por "agudos" fue inducido a error por una palabra bivalente. En realidad, esta clase de traducciones no son oscuras, sino falsas. Los códices, por tanto, en que aparecen no se han de entender, sino enmendar»[3].

Visto desde el latín, el hecho de que en griego un mismo adjetivo sirviese para designar la agudeza y la velocidad podía resultar incomprensible; pero no podemos imponer a las lenguas leyes prefabricadas. Ante fenómenos de este tipo debemos limitarnos a imitar el proceder de san Agustín: recuerda a sus lectores de habla latina que su lengua moderna no había desarrollado las posibilidades del griego, y que una ignorancia de este hecho había dado lugar a una mala traducción de este pasaje del Sal 13. A veces, la polivalencia de un vocablo en una lengua se debe a las posibilidades de su uso figurado, que con el tiempo llegan a formar un todo con el valor semántico que solemos llamar propio; el sentido propio y el figurado quedan estrechamente trabados. Al traducir este vocablo a otra lengua, para que sea posible un traslado literal, es preciso que en ella el término correspondiente haya desarrollado, o lexicalizado, las mismas posibilidades metafóricas; esto no ocurre siempre, ni mucho menos, y de ahí las locuciones que quizá se entienden, pero que no son espontáneas en la lengua de la traducción.

El peligro que acecha aquí al traductor, y más si trabaja con textos que son sagrados y de cuya redacción lo separa una fuerte distancia temporal, es tenazmente insidioso. Y como excelente confirmación de esta insidiosidad imprevisible veamos cómo sucumbe a ella el propio san Agustín, a pesar de conocer bien el peligro y poner en guardia contra él. En uno de sus sermones, comentando un pasaje del Sal 116, que ha sido recitado en la liturgia –naturalmente, en traducción latina–, dice:

bíblicos (Sal 5,10; 139,4; 9,28; Is 59,7-8; Sal 35,2), que san Pablo fundió en Rm 3,13-18, en un conjunto que comienza con la cita de Sal 13,1-3. Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, II, Stuttgart ^{5}1952, 11, aparato crítico.

3. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* II,XII,18: PL 34,43s. A continuación, el Santo ofrece otro ejemplo curioso, tomado de la traducción latina de Sab 4,3. «Y sin embargo –comenta–, el sentido salta a la vista, pues está aclarado por el contexto».

> «¿Qué daremos a Dios para que lo tengamos como deudor? ¿Acaso lo que habéis oído en el salmo: "Qué devolveré al Señor" (v. 12)? Estas palabras que dice primero: "Qué devolveré al Señor", son palabras de deudor, no de quien exige el pago de una deuda... Cuando todo lo esperas de él, ¿qué tienes que pagarle? Pero espera: no sé qué quiere decir. ¿Por qué dice: "Qué devolveré al Señor por todas las cosas que me ha dado"? Volviendo los ojos a todas partes para ver qué devolverle, parece haberlo hallado. ¿Qué ha hallado? "Recibiré (*accipiam*) el cáliz de la salvación" (v. 13). Pensabas devolver (*retribuere*), y deseas recibir (*accipere*) más. Mira, por favor: si deseas recibir más, tu deuda aumentará. ¿Cuándo devolverás? Por tanto, si siempre serás deudor, ¿cuándo serás pagador? No encontrarás qué pagarle: sólo tendrás lo que él te haya dado»[4].

Las delicadas consideraciones que hace aquí san Agustín sobre cómo el hombre estará siempre en deuda con Dios, porque sólo tiene lo que recibe de él, son totalmente acertadas, maravillosas; pero su inclusión en este sermón está condicionada por la traducción latina del Sal 116,13: «Calicem salutaris accipiam». El original hebreo debe traducirse así: «Levantaré (אֶשָּׂא) el cáliz de la salvación, e invocaré el nombre del Señor». El texto hace alusión a un rito de acción de gracias, conservado en la liturgia judía. Pero el verbo hebreo נָשָׂא, además de «levantar», significa «coger», «recibir» (el que recibe una cosa de otro la coge de la mano del que la da). De ahí que los LXX tradujeran por λήμψομαι entendiendo el original en el sentido de «coger»: para levantar el cáliz era preciso cogerlo con las manos. La Vulgata, por su parte, nos permite ver que esta acción podía expresarse mediante el verbo *accipere*: «et accipiens calicem» (Mt 26,27). Pero el mismo verbo latino traduce el mismo verbo griego cuando tiene el sentido de «recibir», v. g.: «gratis accepistis, gratis date» (Mt 10,8: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε). Esta bivalencia del verbo latino y el no atender al contexto del original –que quedaba muy lejos– permitieron a san Agustín hacer unas reflexiones que entrañan una gran verdad teológica, pero que no brotan propiamente del texto del salmo comentado.

Hemos traído aquí este ejemplo de exégesis de san Agustín no para acusarlo de un delito contra la seriedad científica en el

4. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 254,V,6: PL 38,1184s.

estudio y la interpretación de la Escritura, precisamente a él, que tan sabias normas exegéticas nos ha dejado. Con él hemos querido simplemente ilustrar lo que pretendemos hacer en las páginas que siguen y mostrar lo justificado que está a priori nuestro estudio. Los escritos del NT, que son los que nos han conservado la tradición cristiana primitiva, son obras redactadas en griego. Pero Jesús y los misioneros de los primeros años de la Iglesia eran de origen judío, por tanto de lengua y mentalidad hebreo-aramea. Prescindiendo de trabajos anteriores, los estudios realizados desde finales del siglo pasado sobre la lengua del NT, y especialmente de los evangelios, han señalado no pocos casos de mala traducción de vocablos arameos, o al menos de texto griego que sólo resulta claramente inteligible leyendo tras él un original arameo (o hebreo)[5]. En estos casos –distintos de aquellos en que se supone una mala lectura del original semítico–, el mecanismo de la mala o imperfecta traducción es el señalado por san Agustín: para una palabra de doble o triple sentido en el original –o, mejor dicho, de distinta amplitud semántica que la correspondiente griega–, el traductor griego no hizo una elección acertada.

Aunque aquí no podamos ofrecer una historia exhaustiva de los estudios sobre el sustrato arameo de los evangelios, creemos

5. Aparte otros trabajos, a los que haremos referencia en páginas posteriores, sobre la historia de los estudios del sustrato arameo de los evangelios (y otros escritos del NT) puede consultarse M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 1-19; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 1-49; A. DÍEZ MACHO, *Le Targum palestinien*, en J.-E. MÉNARD (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme* (Université des sciences humaines de Strasbourg), Strasbourg 1973, 15-77, esp. 56-58 y n.184-193. En cuanto al problema de la lengua hablada en Palestina en tiempo de Jesús y los apóstoles, véase H. P. RÜGER, *Zum Problem der Sprache Jesu*: ZNW 59 (1968) 113-122; J. BARR, *Wich Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist*: BJRylL 53 (1970) 9-29; J. A. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the First Century A.C.*: CBQ 32 (1970) 501-531; J. A. EMERTON, *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus*: JTS 24 (1973) 1-23; A. DÍEZ MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo* (Col. Santiago Apóstol), Madrid 1976, 2ª ed. corregida y ampliada; Ch. RABIN, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en S. SAFRAI-M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century* (CompRerJudNT, Section One), Assen-Amsterdam 1976, II, 1007-1039. Como ejemplo interesante de estudio del sustrato semítico de los evangelios que se inclina por la hipótesis de un original hebreo, aunque reconociendo la dificultad de decidir entre hebreo y arameo, véase J. CARMIGNAC, *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels*: ASTI 7 (1970) 64-93; el autor trabaja preferentemente con casos de supuesta mala lectura del original semítico.

oportuno recordar el papel que el análisis del vocabulario ha desempeñado en ellos. En obras de tipo más general –por oposición a breves estudios monográficos– observamos que se ha prestado mucha más atención a fenómenos de sintaxis que a posibles anomalías en el léxico. Así ocurre en J. Wellhausen. En su *Introducción a los tres primeros Evangelios* sólo dedica una página al estudio del léxico como medio para reconstruir el sustrato arameo. No obstante, comienza la sección diciendo: «El léxico no permite conclusiones tan seguras [como la sintaxis] y se halla en segundo plano; pero no se puede prescindir totalmente de él en este estudio»[6]. En la obra clásica de M. Black sobre el sustrato arameo en los Evangelios y en Hechos, el estudio de los aramaísmos léxicos ocupa once páginas[7]. Aunque no son muchas, comparadas con las ochenta que el autor dedica a aramaísmos en la sintaxis y en la gramática, en realidad vienen a confirmar la afirmación de J. Wellhausen: en la investigación del sustrato arameo no se puede prescindir del estudio del léxico, aunque –sin duda por tratarse de una materia escurridiza– no permite conclusiones tan seguras.

Finalmente, en un breve trabajo publicado en 1976, que es anticipo de un estudio más amplio del tema, M. Silva se ocupa del sustrato semítico del NT desde otro punto de vista: el de la posibilidad de que el griego del NT contenga préstamos semíticos en su léxico[8]. He aquí las palabras con que M. Silva introduce su exposición:

6. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, 33. Entre los estudios monográficos breves que prestan especial atención a los aramaísmos léxicos merece ser citado el de C. C. TORREY, *Studies on the Aramaic of the First Century A.D. (New Testament Writings)*: ZAW 65 (1953) 228-247, que consideramos uno de los más positivos de un autor que tan afanosamente se ocupó del sustrato arameo de los evangelios.

7. M. BLACK, *Aramaic Approach*, 132-142. Es, en cambio, significativo el juicio de un especialista en griego clásico, E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, München ²1953, 126. A pesar de que niega la existencia de un griego «judío», en el que estaría hecha la versión de los LXX, escribe: «No se puede negar la peculiar índole estilística de la lengua de los LXX y del NT; y bastantes cosas, sobre todo en los LXX, son inexplicables sin el original de que dependen. Pero no se trata –o se trata sólo en muy pequeña medida– de elementos propiamente gramaticales, sino del estilo y el léxico, especialmente del significado de los vocablos. El cuerpo griego exterior oculta a veces un alma ciertamente extraña».

8. M. SILVA, *Semantic Borrowing in the New Testament*: NTS 22 (1975-76) 103-110. El estudio extenso, tesis doctoral del autor en la universidad de Manchester (1972), llevará por título: *Semantic Change and Semitic Influence in the Greek Bible*.

> «Es un hecho aceptado que el NT nació en una comunidad bilingüe o multilingüe, cuya lengua nativa era el arameo (según algunos, el hebreo), pero que empleaba el griego, la lengua comercial del momento, en una extensión considerable. Se reconoce también que la versión de los LXX, con su típico colorido semítico, era muy familiar a los autores del NT. Este doble trasfondo bilingüe, es lícito presumir, dejó huella en el griego del NT. Esta huella debió consistir en una interferencia en la fonología (aunque camuflada tras la ortografía generalizada), la gramática y el vocabulario».

Pero la interferencia del léxico de una lengua en el de otra –continúa M. Silva– es un fenómeno complejísimo, que impone una clasificación lo más clara posible de los materiales. Al describir uno de los grupos de lo que él llama préstamos semánticos «dudosos» hace unas puntualizaciones que vienen a ser como la justificación de la cautela con la que procedía J. Wellhausen al reconstruir el sustrato arameo del léxico de los evangelios:

> «A este respecto debemos señalar que los préstamos semánticos normales son *ligeras* extensiones del significado, y por ello *siempre* se hallarán bajo la sospecha de que se trata de evoluciones semánticas nativas a la lengua [que por hipótesis consideramos receptora]. Parece, por tanto, temerario rechazar ciertas posibilidades individuales de préstamo semántico simplemente porque pueden ser explicadas como evoluciones "naturales". Cada ejemplo debe ser valorado por sí mismo. Y esto quiere decir también que, con toda certeza, un número de préstamos lingüísticos en el NT continúan sin identificar»[9].

Aunque nosotros no vamos a enfrentarnos con una reducida parcela del léxico del NT en la misma perspectiva que M. Silva, estas puntualizaciones nos han servido a la vez de aliento y de guía. Propiamente, nuestro estudio no está orientado a una reconstrucción del sustrato arameo, o hebreo, en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva. Nuestra

9. M. SILVA, *Semantic Borrowing*, 108. Interesantes son también las palabras de M. F. SAÍD, *Lexical Innovation through Borrowing in Modern Standard Arabic* (Ph.D. Thesis, Princeton University, 1964), 103, que M. Silva cita en la n.2: «La extensión semántica por préstamo es uno de los cambios semánticos normales que tienen lugar cuando dos lenguas se hallan en contacto, y éste es el tipo de cambio que con mayor frecuencia pasa inadvertido».

intención es a la vez más modesta y más ambiciosa. Más modesta, porque, partiendo de la posibilidad de un influjo del léxico arameo en el griego del NT, lo que pretendemos es simplemente arrojar luz sobre pasajes oscuros –en ocasiones, oscurísimos–, mediante la hipótesis de una correspondencia imperfecta entre las unidades léxicas griegas y las arameas subyacentes. Más ambiciosa, porque, de acuerdo con el principio de «valorar cada caso por sí mismo», creemos que sólo mediante estudios parciales meticulosos será posible preparar el terreno para una síntesis sólida.

De ahí que hayamos considerado necesario ofrecer en cada caso una amplia exposición de las dificultades del texto y de los intentos de solución. De este modo, por una parte, creemos haber evitado el escollo de tomar los vocablos como elementos monolíticos, que pueden barajarse prescindiendo del contexto sintáctico o redaccional en que se hallan. Por otra, incluso en el caso de que la hipótesis de un influjo del arameo en el léxico de los evangelios y otros escritos del NT no aparezca más que posible –y, a nuestro juicio, esta posibilidad no se puede negar en ninguno de los casos que estudiamos–, nuestro esfuerzo no habrá resultado vano: con él confiamos haber ofrecido al menos una vía de solución, lingüísticamente justificada, a dificultades con que se debaten los exegetas, a veces desde fecha muy remota[10].

Hemos dicho que nuestro estudio se limita a una pequeña parcela del léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva. Creemos, sin embargo, que el campo es mucho más amplio y espera obreros estudiosos que lo trabajen. Incluso aunque no siempre podamos hablar con certeza de aramaísmos o semitismos léxicos, será preciso reconocer la posibilidad de que una lectura del NT griego a la luz del léxico arameo, que es lícito suponer subyacente, nos ayude en medida nada despreciable a entender mejor el texto griego. En el estudio del colorido o sustrato semítico de los evangelios se ha prestado quizá unilateralmente atención a fenómenos vistosos, llamativos

10. Creemos haber tenido presentes en todo momento las acertadas recomendaciones de J. A. FITZMYER, *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 73-110.

y que incluso se repiten, como el uso de la fórmula καὶ ἐγένετο... καί... en san Lucas. Puede, en cambio, darse el caso de semitismos que no se denuncian como tales a una primera mirada, semitismos sin colorido semítico, pero que un examen cuidadoso del conjunto del texto puede poner al descubierto. A este tipo pertenecen no pocos de los ejemplos que estudiamos.

Completamos nuestra introducción con unas palabras de P. Fiebig que, aunque escritas hace sesenta años, no han perdido nada de su validez. Lo que en ellas se dice de un campo más amplio dentro de los evangelios puede, a nuestro juicio, aplicarse también a su léxico:

> «Jesús aparece rodeado de fariseos y doctores de la ley. ¿Qué más natural, por tanto, que comparar con los evangelios, por lo que a la forma se refiere, las obras literarias que nos han legado estos fariseos y doctores de la ley? Al realizar esta comparación se hace una multitud de sorprendentes descubrimientos, que vienen a robustecer la confianza en el valor, la antigüedad y la fidelidad de las tradiciones que poseemos sobre Jesús. A través del griego de los evangelios se adivina a cada paso el hebreo-arameo, y resulta sorprendente ver cómo las formas de los dichos de Jesús, las peculiaridades de sus parábolas, el modo en que fueron transmitidos relatos particulares sobre él concuerdan con los materiales paralelos de la literatura rabínica, sin que esto obste, naturalmente, a la originalidad de Jesús»[11].

Una experiencia que no deja de impresionar, y que confirma estas afirmaciones de P. Fiebig, es la siguiente: si se hace una lectura intensa de breves relatos arameos o hebreos de la literatura rabínica, se tropieza a cada paso con paralelos estilísticos, gramaticales y léxicos de los relatos evangélicos; en cambio, si de los evangelios pasamos a un autor griego como Plutarco, la sensación que se experimenta es la de hallarse en un mundo totalmente distinto, a pesar de las semejanzas que, en piezas pertenecientes al mismo género, es natural que aparezcan. No siempre podemos tener certeza de que el texto griego que poseemos es traducción directa de un original arameo, pero al menos en ciertos casos sí podemos afirmar que las peculiaridades literarias, gramaticales o léxicas sólo se explican sufi-

11. P. FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht*, Leipzig 1925, 1.

cientemente en la hipótesis de que nos hallamos ante un texto redactado originariamente en una lengua semítica y, por tanto, en pleno ambiente judío.

En esta introducción no pueden faltar unas palabras sobre el método seguido en nuestro estudio. El punto de partida es en todos los casos una anomalía del texto que nos ha llegado: construcción extraña en griego, sentido confuso o estridente, sentido claro pero más o menos imposible dentro de un contexto inmediato o remoto, etc. Cuando estas anomalías, sobre todo las más fuertes, se explican mediante la hipótesis de un original arameo defectuoso o no acertadamente traducido, creemos que nos hallamos en el buen camino. Si no demostramos en cada caso de modo convincente que el texto griego depende de un original semítico, al menos –como apuntábamos antes– creemos haber realizado una labor positiva: ayudar a la inteligencia del texto sugiriendo una perspectiva nueva para su lectura sin salirse del griego.

El buen exegeta ha de sentir con humildad de sí mismo, de sus fuerzas y posibilidades. San Agustín, tras ofrecer una interpretación alegórica de un pasaje difícil del AT, confiesa con modestia y sensatez ejemplares: «Digo esto sin prejuicio contra otra explicación de igual valor, o incluso mejor»[12]. Conscientes de que entramos en un terreno escurridizo, convencidos de que no es fácil moverse con pie firme en las complejidades semánticas del léxico de dos lenguas muertas, admitimos desde ahora la posibilidad de que no siempre hayamos acertado. No obstante, los casos claros que podemos controlar, por ejemplo, los que encontramos en las versiones griegas del AT, y los que dentro de los evangelios y otros libros del NT se han señalado hace mucho y han sido aceptados por multitud de estudiosos, nos han animado a la tarea. A fin de cuentas, todo esfuerzo por lograr una mejor inteligencia de las Sagradas Escrituras, eliminando para ello las dificultades, tiene derecho a la bienvenida.

12. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* II,XL,61: PL 34,63. El pasaje comentado por el santo es el relato del despojo de los egipcios por los hebreos mediante astucia, y por orden de Dios (Ex 3,22; 13,35).

CAPÍTULO PRIMERO

POLIVALENCIA DEL VERBO «ENCONTRAR»

1. *Los portadores del paralítico (Lc 5,19; Mc 2,4)*

En sus versiones del relato del paralítico perdonado, Marcos y Lucas contienen una prolija descripción de las dificultades con que tropiezan los portadores del enfermo para presentarlo ante Jesús. Dentro de esta descripción, la versión de Marcos destaca por una serie de anomalías gramaticales y estilísticas que, como hemos pretendido hacer ver en otro lugar, pueden explicarse desde el arameo[1]. En la versión de Lucas, estas anomalías han desaparecido: retoques y glosas a un texto muy semejante al menos al que hoy leemos en san Marcos han dado lugar a una redacción fluida y coherente. Pero hay un punto en que la divergencia entre los dos evangelistas no se explica, o no parece explicarse, por este camino. Comencemos por presentar los textos en sinopsis:

Mc 2,3-4	Lc 5,18-19
«Y vienen trayéndole un paralítico llevado por cuatro. Y no pudiendo presentarlo a él a causa de la multitud (καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον) destecharon el techo donde estaba y, abriendo un boquete, descuelgan la camilla en que el paralítico estaba tendido».	«Y he aquí unos hombres trayendo sobre una camilla un hombre que estaba paralítico, y buscaban introducirlo y ponerlo delante de él. Y no encontrando por dónde introducirlo a causa de la multitud (καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον), subiendo a la terraza, a través de las tejas lo bajaron con la camilla hasta ponerlo en medio, delante de Jesús».

1. M. HERRANZ, *El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. II: El escandaloso perdón de los pecados (Mc 2,1-12 par.)*: EstB 35 (1976) 49-78. Este estudio comprende una amplia presentación de las anomalías del relato, una exposición y crítica de las explicaciones ofrecidas o de las conclusiones extraídas, y una solución coherente de todas ellas a partir del arameo.

El v. 4 de Marcos y el 18a de Lucas dicen lo mismo: que la multitud impide a los portadores llegar hasta Jesús con el enfermo. La diferencia de redacción reside casi exclusivamente en los verbos: μὴ δυνάμενοι en Marcos, y μὴ εὑρόντες en Lucas. Creemos que hay fuertes motivos para pensar que aquí tenemos un caso de paralelo sinóptico en que la divergencia redaccional no se debe a simple capricho de los evangelistas, sino está provocada por el sustrato arameo de la tradición evangélica y las vicisitudes que acompañaron su primera traducción al griego y su posterior uso por los tradentes, cuyo último eslabón está representado por los evangelistas.

Entre las peculiaridades del griego de los evangelios que sólo tienen una explicación satisfactoria en la hipótesis de que tras ellos se esconde una tradición aramea, J. Wellhausen catalogaba una serie de fenómenos léxicos; y uno de ellos es el que en las variantes sinópticas o textuales los verbos δύνασθαι e ἰσχύειν alternan a veces con εὑρίσκειν: el verbo arameo אשכח, con sus dos significados «encontrar» y «poder», explica estas variantes en el griego[2]. Pero esta sugerencia de J. Wellhausen, presentada por él sin el menor tono de vacilación, fue rechazada con rotunda energía por un especialista en estudios arameos, o al menos en un sector de ellos, F. Schulthess[3]. El verbo אשכח –dice– sólo significa «ser capaz, poder», además de «encontrar», en arameo oriental (siríaco); en arameo occidental, desde siempre hasta nuestros días (el arameo hablado en Ma'lula), significa exclusivamente «encontrar». En estos dialectos arameos, la idea de «poder» se expresa mediante יכל, y en época más arcaica también כהל.

La autoridad de F. Schulthess en cuestiones arameas es sin duda el motivo de que veamos repetido su veredicto en estudiosos posteriores, sin añadir ninguna otra justificación. Así, en la tercera edición del libro de M. Black sobre el sustrato arameo en los evangelios y el libro de los Hechos leemos: «Hasta ahora no se ha aducido ningún ejemplo [de אשכח] en arameo palestinense con el sentido de "poder, ser capaz"; en este dia-

2. J. WELLHAUSEN, *Einleitung*, 33.

3. F. SCHULTHESS, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 219s. Del mismo son la gramática y el léxico del arameo cristiano palestinense de que disponemos.

lecto, este verbo significa simplemente "encontrar"; es en siríaco donde tiene los dos sentidos, "encontrar" y "poder"... El "encontrar" de Mateo (7,14) puede ser un siriacismo, es decir, una traducción del original a la luz del siríaco, no del arameo palestinense»[4].

Una excelente ilustración de esta polivalencia de la raíz *škh* en siríaco tenemos en el relato de la agonía de Jesús en Getsemaní según Mateo en la *Peshitta.* El pasaje que nos interesa dice:

> «Y va (Jesús) a los discípulos y los encuentra *(w'eškh:* καὶ εὑρίσκει) durmiendo. Y dice a Pedro: "¿Así no habéis podido *(lo' 'eškahtun:* οὐκ ἰσχύσατε) velar conmigo una hora?"» (Mt 26,40)[5].

La persistencia de M. Black en la postura de F. Schulthess resulta un tanto extraña si se tiene en cuenta un hecho importante para el fenómeno lingüístico en cuestión: al publicar la tercera edición de su libro se conocía ya –y el mismo M. Black lo cita– un texto arameo palestinense en que la raíz שכח, usada comúnmente con el valor de «encontrar», significa clara y necesariamente «poder». Se trata de un pasaje del Génesis Apócrifo de Qumrán, que dice así: «Y haré tu descendencia numerosa como el polvo de la tierra, que nadie puede (יִשְׁכַּח) contar» (21,13). Aunque éste fuera el único pasaje de este escrito arameo palestinense en que שכח tenía el significado de «poder», creemos que bastaba para valorizar la intuición de J. Wellhausen frente a la crítica de F. Schulthess. Dado que la parte de la

4. M. BLACK, *Aramaic Approach*, 133s. Extraña también que M. Black no cite a K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I: Satzlehre. Teil 1* (StUNT 1), Göttingen 1962, 267, n.1, que, refiriéndose al mismo pasaje que M. Black (Mt 7,14; Lc 13,24), dice: «Aquí podía esconderse la raíz aramea אשכח, que en siríaco y mandeo significa con frecuencia "poder", además de "encontrar"; lo mismo ocurre raras veces en arameo judío palestinense... También la raíz מצא, en hebreo bíblico y rabínico, la aramea מטא y la aramea imperial y oriental מצא (en el Talmud de Babilonia, sólo "poder") abarcan el campo semántico "alcanzar-conseguir-poder"». He aquí un ejemplo de מצא en hebreo rabínico: «El no judío no podía (לא אמצי') marchar al paso con el israelita» (*b. Ketubot* 62a).

5. Otros ejemplos llamativos de δύνασθαι, ἰσχύειν traducidos por *škh* en la *Peshitta* son: Mt 6,24 («nadie *puede* servir a dos señores»); 17,16 («y no *han podido* curarlo»); Lc 14,29.30.31 («habiendo puesto el cimiento y no *pudiendo* terminar»; «este hombre... no *pudo* terminar»; «considera si *es capaz* con diez mil de salir al encuentro del que viene contra él con veinte mil»).

obra que se ha conservado es pequeña, el porcentaje de שׁכח = «poder» frente a שׁכח = «encontrar» es en ella muy alto[6]. Por otra parte, el origen palestinense y la época de composición de la misma hacen de ella un excelente testimonio sobre las posibilidades del arameo de Palestina que debemos suponer tras el griego de los evangelios. Pero hay otro dato que debemos señalar aquí: si los estudiosos hubiesen prestado atención también al contenido amplio del verbo hebreo equivalente, מצא, quizá no hubiesen necesitado más confirmación mediante textos arameos para reconocer que en el arameo de Palestina en tiempo de Jesús la raíz שׁכח poseía los dos valores, «encontrar» y «poder», aunque quizá no hubiese llegado a generalizar el segundo significado en la misma medida que el siríaco.

Este pasaje del Génesis apócrifo de Qumrán disipa todo recelo frente a los textos en arameo judío palestinense que contienen אשׁכח con el significado de «poder». Aparte el hecho de que estos textos pueden ser muy anteriores a la fecha de su fijación final por escrito, ahora tenemos la certeza de que en ellos se prolonga una polivalencia de esta raíz verbal aramea atestiguada ya en Palestina antes del comienzo de la era cristiana. Presentaremos en primer lugar un pasaje del Talmud de Jerusalén en que, como en el relato de la oración del huerto según san Mateo en la *Peshitta,* el verbo aparece a la vez con sus dos valores, «encontrar» y «poder»:

> «Hanán bar Abbá y sus compañeros estaban sentados comiendo en sábado. Cuando habían comido y bendecido, se levantó (y) se marchó. Volvió junto a ellos (y) los encontró bendiciendo (אשׁכחינון ברכין). Dijo: "¿No hace mucho

6. En el Génesis Apócrifo, el verbo אשׁכח, con el valor de «encontrar», sólo aparece en 2,23; 21,19; 22,7. Según J. A. FITZMYER, *Methodology,* 92, es posible que hoy poseamos otro texto arameo de Qumrán en que el verbo אשׁכח significa «poder». Se trata de un fragmento del «Libro de los Gigantes», del libro de Henoc, hallado en la cueva 4 y publicado por J. T. MILIK, *Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen,* en G. JEREMIAS (ed.), *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt.* Fest. für K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1971, 117-127, esp. 122. Respecto al אשׁכח, «poder», de 1QapGn 21,13 es oportuno señalar que no está condicionado por el original hebreo. El pasaje en que aparece es una extensa glosa añadida al original de Gn 13,17; pero la frase de que forma parte aparece en 13,16, donde «poder» está expresado mediante el hebreo יכל: «Y haré tu descendencia como el polvo de la tierra, pues si un hombre puede (יוכל) contar el polvo de la tierra, también tu descendencia será contada» (cf. también 15,5).

que bendijimos?" Le dijeron: "Bendecimos y volvemos (a bendecir) y bendecimos para que podamos hacer mención del sábado (דאשכחנן מדכרא דשבתא)"» *(j. Berakot* 11c)[7].

He aquí otro texto, en que el sentido «poder» está más cercano al de «encontrar», a través quizá del de «lograr, conseguir», que podría considerarse como el eslabón entre ambos:

«(Un jerosolimitano se pasea por las calles de Atenas con un ateniense. El jerosolimitano) le dio un trimesion (= un tercio de denario de oro). Le dijo: "Arréglame una sandalia". Al día siguiente le dio otra sandalia, le dio un trimesion, le dijo: "Ve, arréglame esta sandalia". (El ateniense) le dijo: "¿Cuánto valen las sandalias en vuestra tierra?" Le dijo: "Si son buenas, diez denarios; y si son baratas, ocho denarios". (El ateniense) le dijo: "Si voy yo llevando (sandalias) allí, ¿podré yo vender así (אנא משכח מתן כן)?"» (Lam R 1,13)[8].

Muy semejante es la construcción que aparece en el texto siguiente:

«Vosotros pensábais que yo no podía (o: lograría) contratar (דלא הונא משכח מגר) trabajadores de Tiberíades; pero porque vosotros trabajáis temprano y tarde, por eso he subido aquí» *(j. Baba M.* 11b).

La construcción participial con אשכח que tenemos en estos dos textos palestinenses es idéntica a la siríaca que leemos en Mt 3,9 según la *Peshitta:*

«Y no creáis (poder) decir entre vosotros: "Tenemos por padre a Abrahán". Porque Dios puede *(demeškah 'aloho':* ὅτι δύναται ὁ Θεός) de estas piedras suscitar hijos para Abrahán».

Especial interés posee el texto que ofrecemos a continuación: en él, el participio de אשכח funciona como un adjetivo, con lo cual su sentido parece muy alejado de «encontrar». Para que sea más fácil entender la expresión que propiamente nos

7. Entendiendo el infinitivo מדכרא como un sustantivo, אשכח admitiría aquí hasta cierto punto el valor de «encontrar». La frase diría: «para que encontremos el mencionar del sábado». Pero semejante versión resulta forzada y sería un modo extraño de decir lo que exige el contexto: los piadosos rabinos del relato repiten la bendición para *poder* repetir el nombre del sábado.

8. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, 19. Esta antología de textos arameos está editada con la *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig ²1905 (reimpr.: Darmstadt 1960), del mismo autor.

interesa aquí hemos creído conveniente incluir en nuestra cita una amplia porción del contexto. Hablando de la dificultad que entraña el estudio de pasajes de la Escritura que hablan más directamente de Dios y su gloria (v.g., los relatos sobre el carro celeste en Isaías y Ezequiel), el tratado *Hagiga* del Talmud de Jerusalén dice:

> «Cuatro hombres entraron en el paraíso. El primero se atrevió a contemplar la Divinidad, y murió; el segundo salió herido (= loco); el tercero se puso a destruir las plantas después de haber contemplado; sólo el cuarto entró en paz y salió también en paz. Ben Azai salió herido de esta contemplación, según las palabras: "Cuando hayas encontrado miel, come sólo la necesaria, sin exceso" (Prov 25,16). Ben Zama, después de haber contemplado, murió; y de él se dice: "Preciosa es a los ojos del Eterno la muerte de sus justos" (Sal 117,15). Otro, después de haber contemplado, destruyó las plantas (de este jardín); y este "otro" no es sino Eliseo ben Abuya, que mató a los mejores estudiantes de la ley. Se dice de él que a todo discípulo al que veía poderoso (משכח: "entendido") en la ley, lo mataba» *(j. Hagiga* 77b).

La frase final de este texto es semejante a la que leemos en Lc 24,19: «Las cosas de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso (δυνατός) en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo»; y en Hch 18,24, donde se dice de Apolo que era «un hombre elocuente, poderoso (δυνατός) en las Escrituras».

Para poner de relieve la peculiaridad del campo semántico cubierto por el אשכח arameo y otros verbos hebreo-arameos equivalentes creemos oportuno recordar lo que ocurre con מטא. Este verbo arameo corresponde etimológicamente al מצא hebreo, que significa «encontrar» y, como veremos, también «poder», «llegar», etc. Pero מטא no posee el valor de «encontrar, hallar»: es el verbo normal para designar la acción de «llegar». Ahora bien, no resulta difícil comprender que el verbo «llegar» pudiera usarse con el significado más concreto de «lograr hacer una cosa», «poder hacerla». A nuestro juicio, en este caso, el valor abstracto ha nacido del concreto. Así se explica que encontremos textos en que el מטא arameo significa sencillamente «poder», como en este pasaje del Talmud palestinense:

> «Todo el que pueda (כל דמטי), haga lo que sabe... Todo el que pueda (כל דמטי), conozca a sus compañeros» *(j. Hagiga* 78a).

Los textos aducidos bastan, a nuestro juicio, para desbaratar la objeción que F. Schulthess y M. Black han formulado contra la sugerencia de J. Wellhausen. También en arameo occidental, palestinense, la raíz שכח, cuyo significado más corriente es «encontrar», es usada con el valor de «poder, ser capaz». Con esto, por tanto, podemos afirmar: la diferencia de redacción entre Marcos y Lucas al describir las dificultades de los portadores en el relato del paralítico perdonado puede estar condicionada por un אשכח arameo de la versión primitiva. El μὴ εὑρόντες de Lc puede entenderse como traducción literal, servil, del arameo, y el μὴ δυνάμενοι de Mc tiene todo el aspecto de una mejora redaccional[9]. Para que esta posibilidad se convierta en probabilidad –más o menos fuerte, que es lo único a que en ocasiones puede aspirar este tipo de estudios– es preciso ver antes si la redacción de Lucas es posible en un autor griego que escribe ajeno a toda vinculación al arameo, y con una posibilidad que merezca calificarse de espontánea.

El verbo «encontrar» griego, εὑρίσκειν, aparece ya en la época clásica con el significado de «obtener, conseguir», pero en construcciones con complemento de cosa: «εὑρίσκειν amigos (mediante dinero), ganancia, etc.»[10]. Quizá partiendo de aquí, y según un proceso de evolución semejante al que podemos adivinar en los equivalentes hebreo y arameo, εὑρίσκειν llegó a usarse en el sentido de «lograr, poder», con completiva de infinitivo. Así, en un papiro del siglo V leemos:

> «Juzgo conveniente hacer público mi pesar por la exigua cantidad de grano que entregué con relación a las 10 artabas de una clase de trigo y las 26 del restante. No pude dar (οὐκ εὕρικα δοῦναι)...»[11]

9. En la redacción actual, la versión de Lucas es tan impecable en griego como la de Marcos. Pero, como veremos, es muy verosímil que Lucas –o su fuente– retocó un texto anterior más rudo por aramaizante.

10. Cf. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek English Lexicon*, Oxford 1953 (reimpr.), 729, s.v., IV. Los ejemplos citados son de Píndaro, Sófocles, Eurípides, Platón.

11. Cf. J. O'CALLAGHAN, *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrân* (BAC 353), Madrid 1974, 80. El texto había sido estudiado por el autor en *Sobre la interpretación de PSI VII 835 (V-VI p)*: Emerita 29 (1961) 121-127, y en *Cartas cristianas del siglo V* (BHBB II 25), Barcelona 1963, 197-202. Por itacismo, la eta del verbo está escrita con iota. Otros dos posibles ejemplos en W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin ⁶1963, 643s.

Prescindiendo de si la lengua griega desarrolló por sí misma una nueva posibilidad semántica del verbo «encontrar», o si los textos que parecen atribuirle la misma polivalencia que posee el אשכח arameo fueron redactados bajo influencia semítica (o copta), creemos poder afirmar dos cosas. Por una parte, es innegable la posibilidad de que la alternancia «poder-encontrar» en los evangelios se deba a influjo arameo, y más si en el arameo palestinense del tiempo de Jesús la raíz שכח no había asumido el valor «poder» en la misma medida que el dialecto siríaco posterior; en ese caso, la posibilidad de error en la traducción al griego era evidentemente mayor. Por otra parte, aun en el caso de que en griego helenístico el uso de εὑρίσκειν con el significado de «poder» no fuese una rareza poco menos que aislada, resulta muy inverosímil la hipótesis de que Lucas cambió el δυνάμενοι de Marcos por εὑρόντες. Es, en cambio, muy verosímil a priori la hipótesis contraria.

Vengamos, pues, al pasaje de nuestra perícopa con sus dos versiones y veamos cómo ha de reconstruirse, a nuestro juicio, el proceso de redacción. En el texto de Marcos tenemos el verbo «poder» con completiva de infinitivo: δυνάμενοι προσενέγκαι, es decir, exactamente el tipo de construcción que en arameo palestinense –como hemos visto por los ejemplos citados– expresaría la misma idea mediante el verbo אשכח, con el valor de «poder». La construcción de Lucas, en cambio, es del tipo de las normales en arameo con אשכח, cuando este verbo posee su significado más corriente, «encontrar»: el participio εὑρόντες lleva complemento de cosa, ποίας... La ausencia en Marcos de un equivalente a este complemento, junto con la identidad de redacción en los dos sinópticos excepto por lo que se refiere al verbo y al complemento, nos autoriza –creemos– a formular la hipótesis siguiente: el texto que Lucas leyó en su fuente contenía la frase μὴ εὑρόντες εἰσενέγκαι, resultado de una traducción servil de un participio de אשכח, que el autor de la redacción original aramea había usado con el sentido de «poder». Al leer la frase dando a εὑρόντες el sentido más espontáneo, el resultado era más bien violento en griego: «no encontrando presentarlo a Jesús». Daba la impresión –podemos suponer– de que faltaba algo; y Lucas, o un tradente anterior, remedió la aparente falta añadiendo «por donde», ποίας, y preparando el terreno mediante la glosa: «y buscaban introducirlo y ponerlo delante de él» (v. 18). De este modo, el conjunto se presentaba en un griego y una redacción carentes de estridencias.

Pero, a la vista del texto de Lucas –decíamos–, el de Marcos no parece representar la versión original (griega), que sirvió de fuente al tercer evangelista: el paso de μὴ δυνάμενοι a μὴ εὑρόντες resulta muy poco probable, especialmente si se tiene en cuenta que el pasaje más extraño del relato, los v. 9-11 de Marcos y 23-24 de Lucas, aparece en los dos en redacción casi idéntica, y que alguna de las divergencias es claramente retoque de Lucas a un texto igual o muy semejante al que leemos hoy en Marcos[12]. Nuestra opinión, por tanto, es: Marcos –y nos referimos al redactor final o a otro no primitivo– tuvo delante un texto griego idéntico al que hemos supuesto tras el actual de Lucas, a saber, un texto que decía: μὴ εὑρόντες προσενέγκαι. La rudeza redaccional le movió, como podemos afirmar de otros casos, a retocar el texto; y la mejora redaccional lograda fue el resultado de un simple cambio de verbo: δυνάμενοι en lugar de εὑρόντες. Al menos es preciso reconocer que el verbo escogido por Marcos es el que más espontáneamente expresa en griego la idea de «poder»[13].

* * *

Esta reconstrucción del proceso que llevó desde un texto arameo con un אשכח = «poder» a las variantes sinópticas actuales con «poder» (Mc) y «encontrar» (Lc) tiene un paralelo muy cercano y significativo en la historia de la transmisión de un pasaje del AT hebreo, 2Sm 7,27, y en la historia textual de otro pasaje de Lucas (6,7). Nos detendremos en ellos por la luz que pueden proporcionarnos.

12. Nos referimos al «dijo al paralítico», con el verbo en aoristo, de Lucas, frente al «dice al paralítico», con el verbo en presente, de Marcos. Para un análisis de este pasaje del relato y de su extrañísima redacción véase nuestro estudio citado en n.1.

13. Tendríamos así, en este relato de la curación del paralítico, un ejemplo de lo que dice J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974-75) 273-285. El *pattern* de traducción de locuciones al griego «confirma la hipótesis de que, al menos a veces, Marcos y Lucas usaron versiones de documentos hebreos o arameos hechas por traductores distintos, e incrementa la probabilidad de que, incluso cuando su paralelismo es más pronunciado, las pequeñas diferencias que aparecen entre ellos se deben a que usaron traducciones distintas de una fuente común, no porque alteraron una fuente griega común» (p. 282). Véase también S. PORUBČAN, *Form Criticism and the Synoptic Problem*: NT 7 (1964) 81-118; la teoría de las dos fuentes no da plena cuenta de los hechos; Mateo y Lucas no dependen directamente de Marcos.

En 2Sm 7,27, después de narrar la promesa de Dios a David por medio de Natán –que edificará una casa para David, es decir, que le concederá una descendencia perpetua–, en la larga oración que el rey pronuncia, el texto hebreo dice: «Por eso מצא עבדך את־לבו להתפלל a ti esta oración». Pero en el lugar paralelo de 1Cr leemos: «Por eso מצא עבדך להתפלל ante ti» (17,25). Este texto de Crónicas, si se traduce מצא por "encontrar", como sería lo más espontáneo y como hicieron los LXX (εὗρεν), da un sentido extraño: «Por eso tu siervo ha encontrado (para) orar delante de ti». Sin embargo, la extrañeza puede eliminarse fácilmente; basta tener en cuenta el fenómeno lingüístico de que hablábamos antes: el verbo hebreo מצא, además de «encontrar», significa «poder». Por tanto, el texto de 1Cr 17,25 puede considerarse como una construcción hebrea perfecta, que debe traducirse así: «Por eso tu siervo ha podido orar delante de ti». El lamed que precede al infinitivo התפלל no es necesariamente final: este lamed es normal ante el infinitivo completivo del verbo típico hebreo que designa la idea de «poder», יכל (cf. Gn 44,22.26; etc.), y del correspondiente arameo, יכיל (cf. Dn 2,27; 6,21; 1QapGn 20,17.22: «no podía orar, לצליה»).

La redacción de 2Sm 7,27 supone con la mayor probabilidad el proceso siguiente: ya antes que se hiciera la versión de los LXX, que siguen el actual texto hebreo, un copista creyó que en la construcción מצא עבדך להתפלל –que, como demuestra el paralelo de 1Cr, era el texto primitivo de 2Sm 7,27– faltaba el complemento del verbo «encontrar» (מצא); a ello lo impulsó, además del valor ordinario de מצא, «encontrar», el lamed de התפלל, que entendió como final. Para remediar esta aparente falta añadió את־לבו, «su corazón», partiendo sin duda de construcciones similares con לב, en que esta palabra tiene el sentido de «ánimo, confianza»[14]. El resultado vino a ser una frase nueva con el mismo contenido del original: «Tu siervo ha encontrado ánimo para orar ante ti esta oración». A un expediente semejante recurrió más tarde el targumista del libro de las Crónicas: al אשכח arameo con que tradujo el מצא, interpretado como «encontrar», creyó necesario añadir el complemento que faltaba. Su versión dice literalmente: «Por eso tu sier-

14. Cf. L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, 469: v.g., יצא לבו, «su ánimo se escapa» (Gn 42,28); יפל לב, «su ánimo cae» (1Sm 17,32); מלא לבו ל, «su ánimo crece para...» (Ecl 8,11).

vo ha encontrado abertura de boca para orar (בגין כן אשכח עבדך פתחא דפומא לצלאה) delante de ti»[15].

No consideramos necesario demostrar que la perplejidad que en este caso demuestran los tradentes judíos ante un texto hebreo que contiene el polivalente hebreo **מצא**, «encontrar-poder», es la misma que podemos adivinar tras las variantes de Marcos y Lucas en el relato del paralítico perdonado. A este respecto creemos que a la historia de la tradición evangélica se puede aplicar una afirmación de D. N. Freedman sobre la historia de la transmisión y la lectura del texto hebreo del AT. «En el estudio de las lenguas bíblicas –escribe este autor– es preciso recordar que éstas nunca se perdieron. Una continua tradición interpretativa acompañó a la transmisión del texto. Y esto aparece en las versiones y los comentarios de las épocas más tempranas. Sin embargo, en el proceso, ciertos aspectos lexicográficos y gramaticales fueron olvidados o erróneamente entendidos»[16].

El pasaje de Lucas en que, decíamos, la historia de la tradición textual denuncia una perplejidad semejante en los tradentes, en que –según las palabras de D. N. Freedman– ciertos aspectos lexicográficos fueron olvidados o no rectamente entendidos, se halla en el relato de la curación del hombre de la mano seca. En 6,7, el texto de Lucas dice: «Y lo observaban los escribas y los fariseos (para ver) si curaba en sábado, ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ». Los paralelos de Mateo y Marcos dicen simplemente: ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ (Mt 12,10; Mc 3,2). ¿Supone esta redacción un retoque a un texto igual o muy semejante al que leemos en Lucas, un texto sobre todo con el, al menos, un tanto violento εὕρωσιν? Si nos atenemos a lo que sintieron ante él los escribas posteriores, responsables de la transmisión del texto, debemos decir que muy probablemente sí.

El texto, en efecto, que hemos citado para Lc 6,7 –el ofrecido por los editores modernos– sólo cuenta con el apoyo de unos pocos testigos, aunque buenos: el papiro 4, el códice Vaticano, el Koridethi, el de Beza y otros pocos; también aparecía

15. Cf. R. LE DÉAUT-J. ROBERT, *Targum des Chroniques. II: Texte et glossaire* (AnBib 51), Rome 1971, 54.

16. D. N. FREEDMAN, *Archaeology and the Future of Biblical Studies: The Biblical Languages*, en J. Ph. HYATT (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, London 1966, 310.

en el original del Sinaítico, pero fue corregido para introducir la otra variante, la que encontramos en la gran mayoría de los testigos, a saber: ἵνα εὕρωσιν κατηγορίαν (κατ') αὐτοῦ. El criterio de la lección difícil está totalmente de parte de la lección de B; al preferirla, los editores modernos están plenamente acertados. Es precisamente la dificultad que entraña la redacción griega de esta forma del texto lo que parece explicar la otra variante[17].

Tras el ejemplo que hemos analizado de un texto del AT hebreo no es difícil reconstruir aquí el proceso que dio lugar al cambio. El texto primitivo de Lucas resultó extraño a los copistas: «encontrar acusarlo» es una expresión tan violenta en griego como en castellano; pero ése era el sentido espontáneo del texto. El verbo εὑρίσκειν, al darle el valor de «encontrar», exigía un sustantivo como complemento, no un infinitivo. Y los copistas lograron un buen griego cambiando el infinitivo κατηγορεῖν por el sustantivo κατηγορίαν, «acusación»: la fórmula «encontrar acusación» –que recuerda al «encontrar abertura de la boca» del targumista en 1Cr 17,25– era ya buen griego; parte de los testigos completan el retoque añadiendo la preposición «contra», κατά, con lo cual el conjunto de la frase dice: «lo observaban para ver si curaba en sábado para encontrar acusación contra él». También la Vulgata, aunque parece seguir el texto alejandrino, debió añadir algo para restar violencia al «encontrar»: «ut invenirent *unde* accusarent eum»[18].

Ahora bien, la persistencia con que los copistas y traductores leen este εὑρίσκειν de Lc 6,7 con el sentido de «encontrar» está diciendo: aunque el verbo griego admitiese el valor de «conseguir, poder», el lector que se enfrentaba con un texto en que aparecía se inclinaba casi irresistiblemente a darle su significado más común, «encontrar». Creemos, por tanto, que los dos casos de Lucas en que lo hemos visto rodeado de un halo de extrañeza tienen su mejor explicación en el sustrato arameo

17. La misma construcción aparece en Lc 11,54, en la variante representada por D *d (f)* sircur sirpes: «Tendiéndole lazos para coger algo de sus labios, ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ». Es interesante el cuasi paralelo de Jn 8,9: ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ, que ayuda a entender las variantes de Jn 14,30.

18. El autor de la versión siríaca se evitó estas perplejidades: su bivalente אשכח, teóricamente, hacía posible el sentido «para encontrar acusarlo» y «para poder acusarlo».

de la tradición evangélica: un אשכח arameo con el significado de «poder» fue traducido atendiendo al otro valor del mismo, sin duda más frecuente, «encontrar». De este modo, la frase de Lc 6,7 no tenía nada de estridente: los escribas y fariseos observaban a Jesús «para poder acusarlo». La de Lc 5,19, en su forma original aramea, era igualmente impecable: «no pudiendo presentarlo a Jesús a causa de la multitud...» La adición de ποίας, que hemos sugerido como parte del proceso de redacción de Lc 5,18s, tiene un excelente paralelo en la adición de *unde* en la traducción de Lc 6,7 que leemos en la Vulgata: con ella se evita una construcción que hubiese sido estridente en latín.

* * *

El estudio que hemos hecho de Lc 5,18s y el menos meticuloso de Lc 6,7 no tenían como finalidad explicar textos oscuros; con buen o mal griego, en ambos casos el sentido es claro. Sin embargo, dentro del campo más amplio de los aramaísmos léxicos en los evangelios, el análisis de estos dos pasajes puede representar un pequeña aportación al estudio del complejo problema sinóptico, o dicho de otro modo, de la historia de la tradición evangélica. Creemos, en efecto, que en unos casos concretos hemos hecho ver cómo la dependencia de Mateo y Lucas frente a Marcos no es tan simple y clara como se afirma a veces, o más aún como se da por demostrado. En un estudio reciente, que merece detenida atención por parte de los estudiosos, J. C. O'Neill insiste valientemente en este aspecto. Vale la pena que citemos por extenso las conclusiones con que lo cierra:

> «Si una diferencia entre Mateo y Marcos, o entre Lucas y Marcos, no parece explicarse fácilmente en la hipótesis de que Mateo o Lucas ha retocado a Marcos, debemos contar con otras dos posibilidades. En primer lugar debemos preguntarnos si sus versiones del material común no representan traducciones distintas de un original semítico común. En segundo lugar debemos preguntarnos si una de las versiones del material común, o las dos, no han sufrido un cambio editorial independiente antes de alcanzar la forma actual. Ésta es una posibilidad que ha de plantearse respecto a Marcos lo mismo que respecto a Mateo o Lucas. El evangelio de Marcos, igual que los de Mateo y Lucas, puede resultar ser simplemente uno de los productos de la transmisión de fuentes, no la fuente utilizada por los otros dos. Las tres versiones de un episodio pueden ahora proporcionar datos que nos

ayuden a reconstruir una fuente distinta de cada una de ellas, pero más cercana al acontecimiento»[19].

En nuestro estudio de la perícopa del paralítico perdonado (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26) ofrecíamos una confirmación de estas afirmaciones de J. C. O'Neill[20]. En la primera parte del relato, la versión más arcaica y aramaizante es sin duda la de Marcos (v. 1-9); frente a ella, las versiones de Mateo y Lucas aparecen claramente como mejoras redaccionales. En cambio, sobre las palabras centrales de Jesús, dirigidas a los escribas («Para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder...») podemos establecer con gran probabilidad el siguiente orden de redacción: Mateo, Marcos, Lucas. La versión de Lc (5,24), con su aoristo «dijo al paralítico», se nos muestra como un retoque de un texto que, como el actual de Mc, contenía un presente, «dice al paralítico»; el corrector lo consideró erróneamente como un presente histórico y lo cambió por el aoristo. Pero la versión de Mc (2,10), con su escueto «dice al paralítico», representa con toda probabilidad una redacción mejor que la paralela de Mt (9,6) con su «*entonces* dice al paralítico». Este redundante «entonces» (τότε) se explica muy bien como traducción literal de un אדין arameo, cuya función podía ser simplemente la de introducir la apódosis. El responsable de la versión de Mc vio la redundancia, y suprimió el adverbio. También en el versículo final, el que habla de la reacción de los presentes, la versión más arcaica es sin duda la de Mt: no presenta palabras de la multitud en estilo directo, relaciona mejor la aclamación con el perdón del paralítico, y contiene un plural de categoría («Glorificaban a Dios que había dado tal poder a los hombres», es decir, a un hombre), que constituye un recurso estilístico frecuente en arameo.

Nuestro análisis de una parte del relato del paralítico perdonado (Lc 5,18s; Mc 2,4) nos autoriza a concluir: aquí es la

19. J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem*, 285. Aunque con ideas originales, que quizá no encuentren demasiada aceptación –mira los evangelios excesivamente como obras terminadas, no sometidas a variaciones en el proceso de trasmisión–, en esta misma línea se halla W. R. FARMER, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, Dillsboro 1976. Marcos, al menos a veces, es posterior a Lucas.

20. Véase nuestro estudio de la perícopa del paralítico perdonado (citado en n.1). En él coincidimos también con J. C. O'Neill en otro punto: la presencia de sustrato arameo en todo el relato y en elementos propios de cada una de las tres versiones sinópticas.

versión de Lucas la que en parte se halla más cerca del original arameo, o al menos la que nos permite reconocer tras el griego actual una tradición primitiva aramea. Es claro, por tanto, que Lucas no depende aquí del evangelio de Marcos en la forma que ha llegado a nosotros, sino de una versión anterior; los textos actuales de Lucas y Marcos son resultado de retoques diferentes a uno anterior que contenía un extraño εὑρίσκειν, producto de una traducción servil de un אשכח arameo.

A una conclusión semejante llegamos guiados por el εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ del relato de la curación del hombre de la mano seca en Lucas (6,7): la extrañeza que esta construcción produjo en los copistas hace pensar que no fue el estilista Lucas quien introdujo aquí el violento «encontrar» ausente en los paralelos de Mateo y Marcos, sino éstos quienes lo suprimieron[21]. No sería éste el único inciso del relato en que la versión de Lucas denuncia un mayor arcaísmo o mayor colorido arameo. También al comienzo, en la presentación del enfermo que va a ser curado, el griego de Lucas es calco perfecto de una construcción muy frecuente en arameo, mientras Mateo y Marcos dicen lo mismo en forma más griega[22]. En Lc 6,1 lee-

21. Otro pasaje evangélico en que se ha sugerido como sustrato del texto griego un אשכח arameo con el valor de «poder» es Jn 14,30. La lección que ofrecen las ediciones dice: «Viene el príncipe del mundo, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν». En cambio, K *al f* Orígenes y Cirilo de Alejandría leen: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐχ εὑρήσει οὐδέν. Cf. M.-É. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, en *L'Évangile de Jean*: RechBib 3 (1958) 53-56; A. DÍEZ MACHO, *Le Targum palestinien*, en J.-E. MÉNARD (ed.), *Exégèse biblique*, 59. La antigüedad y la rudeza de redacción de la variante apoyan su originalidad. Y entonces ésta, como reflejo de la polivalencia del אשכח arameo, pudo querer decir: «Viene el príncipe del mundo, y (= pero) en mí no podrá nada». Tendríamos así un proceso de transmisión muy semejante al que hemos supuesto tras Lc 5,19 y 6,7 y controlado en un pasaje del AT.

22. Como ilustración del sustrato arameo de la redacción de Lucas ofrecemos dos ejemplos, en los que puede apreciarse cómo el waw parece hacer las veces del relativo. En una carta de Bar Kokba, hallada en el desierto de Judá, se dice: «Y tú envía a otros de junto a ti y te lleven (וימטון לך: "que te lleven") mirtos y sauces». Cf. Y. YADIN, *The Expedition to the Judean Desert, 1960: Expedition D*: IsrEJ 11 (1961) 48. Un relato de Lam R 33 comienza diciendo: «Alejandro el Macedonio fue junto al rey Qasya, detrás de los montes de las tinieblas (= Poniente). Fue a una ciudad, y el nombre de ella (ושמה: "cuyo nombre") era Cartagena». El paralelismo de estos dos textos con Lc 6,1 es perfecto: «Había un hombre, y su mano (= cuya mano) derecha estaba seca». Sobre las versiones del relato del paralítico perdonado cf. F. NEIRYNCK, *Les accords mineurs et la rédaction des évangiles. L'épisode du paralytique (Mt.,IX,1-8; Lc.,V,17-26; Mc.,II,1-12)*: EThL 50 (1974) 215-230.

mos: «Y había un hombre allí, y su mano derecha estaba seca»; Mateo (12,9) y Marcos (3,1) dicen: «Y he aquí un hombre que tenía una mano seca»; «y había allí un hombre que tenía la mano seca». La fórmula de Lucas, en la que el καί parece hacer las veces de relativo, se explica muy bien a partir del arameo, y mal a partir del actual texto de Marcos; y viceversa, la redacción griega de Marcos y Mateo se explican muy bien como mejora redaccional de un texto idéntico al de Lucas, y mal desde el arameo; al menos no puede concebirse como traducción literal –el arameo no posee una fórmula equivalente a la griega con ἔχον–, cosa que sí ocurre con la de Lucas.

2. *Jesús en la sinagoga (Lc 4,17)*

Los dos grandes evangelios sinópticos denuncian en sus autores un cuidado especial en la presentación del comienzo de la predicación de Jesús, de su ministerio público. Marcos lo narra con una brevedad esquemática:

> «Y después que Juan fue entregado, vino Jesús a Galilea, y allí predicaba el Evangelio de Dios, y decía: "Se ha cumplido el tiempo, y está cerca el reino de Dios; convertíos y creed en el Evangelio"» (1,14s).

A esta breve narración de Marcos corresponde en Mateo, en primer lugar, una presentación solemne de la aparición de Jesús en Galilea, hecha con expresiones que imitan las de la cita profética que incluye. El texto, que constituye uno de los mayores aciertos literarios y catequéticos del primer evangelio, dice:

> «Habiendo oído que Juan había sido entregado, (Jesús) se retiró a Galilea. Y dejando Nazaret, se fue a habitar a Cafarnaúm, la marítima, en los confines de Zabulón y Neftalí, para que se cumpliese lo anunciado por el profeta Isaías cuando dice: "Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles: el pueblo que habitaba en tinieblas ha visto una gran luz, y a los que moraban en región y sombra de muerte les ha amanecido una luz" (Is 8,23-9,1). Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: "Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos"» (4,12-17).

Lo que sigue inmediatamente, vocación de los discípulos pescadores (v. 18-22) y sumario de la actividad de Jesús –pre-

dicación y curaciones–, que provoca la llegada de muchedumbres numerosas (v. 23-25), constituye el prólogo para el Sermón de la Montaña; discípulos y multitudes forman el auditorio del sermón. Podemos decir, por tanto: Mt 4,12-5,1 es una presentación grandiosa del comienzo de la actividad de Jesús, de su palabra y su obra[23].

El paralelo de Lucas, aunque por otro camino, hace también una presentación solemne del comienzo del ministerio público de Jesús. El conjunto de Lc 4,14-44, cuya redacción entraña varios retoques claros al paralelo de Marcos (1,14-39), es una pieza de una gran unidad en que está plasmado maravillosamente lo que fue la predicación de Jesús sobre el reino de Dios de palabra y de obra. La principal diferencia entre Lc y Mc consiste, por una parte, en la simplificación de la noticia de éste sobre el retorno de Jesús a Galilea y el comienzo de su predicación; Lucas la contiene, pero en ella no pone todavía ningunas palabras en labios de Jesús, sino dice simplemente:

> «Y volvió Jesús con la fuerza del Espíritu a Galilea, y su fama se extendió por toda la comarca. Y enseñaba en sus sinagogas, y era glorificado por todos» (4,14s).

Pero, por otra parte, a continuación Lucas ofrece una novedad: retrasa la escena de la vocación de los apóstoles pescadores –que según el esquema de Marcos debía ir aquí– y en su lugar introduce el largo relato de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (4,16-30). Aquí es donde Lucas hace pronunciar a Jesús las primeras palabras. Y es interesante señalar que, a pesar de las diferencias, los tres sinópticos coinciden en un punto dentro de su presentación del comienzo de la actividad de Jesús: los tres hacen referencia al AT, al anuncio profético que hablaba del plan salvador de Dios, anuncio que se ha cumplido con la aparición de Jesús en las sinagogas de Galilea (Mc), en Cafarnaúm (Mt) o en Nazaret (Lc).

Los estudios sobre el episodio de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret según Lucas son abundantes, y a ellos remitimos al lector para el conjunto de problemas que suscita

23. Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado, en la redacción de Mateo (Mt 9,1-8)*: EE 44 (1969) 15s.

o los aspectos que merecen consideración[24]. Nosotros aquí sólo nos vamos a ocupar de un pasaje del relato: el que describe la intervención de Jesús en la sinagoga, dentro de la acción cultual del sábado, leyendo la *haftarah* o perícopa profética correspondiente. El motivo de que limitemos nuestro estudio a este versículo es muy simple: en él aparece un εὑρίσκειν que infunde ciertas sospechas; al menos podemos decir que no responde exactamente a la idea de «encontrar» que en el lector no preparado evoca el verbo griego. En una de nuestras traducciones corrientes, el texto de Lucas dice:

> «Y fue a Nazaret, donde se había criado, y entró, según su costumbre, el día de sábado en la sinagoga y se levantó a leer. Y le fue entregado el volumen del profeta Isaías; y, abriendo el libro (ἀνοίξας τὸ βιβλίον), halló (εὗρεν) el lugar en que estaba escrito: "El Espíritu del Señor (está) sobre mí... Para pregonar un año de gracia del Señor" (Is 61,1-2; 58,6). Y habiendo enrollado (πτύξας) el volumen, lo entregó al ministro y se sentó» (4,16-20)[25].

Comencemos por analizar el problema de crítica textual que contiene el versículo que nos interesa. Para describir la acción de Jesús que precede inmediatamente a la lectura, la tradición textual nos ofrece dos variantes: «abriendo el libro», ἀνοίξας τὸ βιβλίον (B A L W *pc*), y «desenrollando el libro», ἀναπτύξας τὸ βιβλίον (testigos del texto bizantino y parte de los representantes del alejandrino –códice Sinaítico– , del occidental –D latt– y del cesariense –Koridethi, fam 1 y 13–). Los autores de las ediciones críticas manuales prefieren la primera variante, «abriendo»; H. Schürmann, en cambio, y los responsables de la nueva edición crítica de la United Bible Societies

24. Véase la bibliografía recogida en los estudios más recientes. Entre éstos destacamos: L. CROCKETT, *Luke IV,16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution*: JJS 17 (1966) 13-46; J. BAYARD, *La structure de la péricope de Nazareth en Lc., IV,16-30*: EThL 45 (1969) 165-171; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThK III 1), Freiburg-Basel-Wien 1969, 225-244 (con abundante bibliografía); el mismo, *Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4,16-30*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 187-205; D. HILL, *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV,16-30)*: NT 13 (1971) 161-180; Ch. PERROT, *Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagoge*, en J.-É. MÉNARD (ed.), *Exégèse biblique*, 170-186; P. D. MILLER, *Luke 4,16-21*: Interp 39 (1975) 417-421.

25. J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento*, Madrid ⁹1962, 106s.

se inclinan por la segunda, «desenrollando»[26]. Creemos que el razonamiento de B. M. Metzger es impecable. Puesto que las copias de los libros del AT usadas en las sinagogas tenían forma de rollo, el verbo «desenrollar» es aquí altamente apropiado. Los copistas pudieron introducir el ἀναπτύξας como un paralelo pedante del πτύξας en el v. 20; pero es más probable que, al estar acostumbrados a libros en forma de códices (es decir, formados por hojas), introdujeran el verbo ἀνοίγειν, «abrir», usado frecuentemente, como una sustitución explicativa de ἀναπτύσσειν (que sólo aparece en este pasaje dentro del NT). Se trataría, por tanto, de una modernización del vocablo que designaba la acción de abrir un libro.

A nuestro juicio, es muy probable que esta corrección de los copistas se viese provocada por otro hecho: el «encontró», εὗρεν, del mismo versículo. Leído exclusivamente desde el griego, este verbo sugería la idea de que Jesús recibió cerrado el libro de manos del servidor de la sinagoga y, al abrirlo, encontró, por una casualidad que no era casualidad, sino –como dice W. Grundmann– obra del Espíritu, el pasaje de Isaías que convenía a sus intenciones[27]. Esta idea de hallazgo humanamente casual hizo que la escena se reconstruyese así: Jesús recibe el libro, lo abre y aparece el pasaje de Isaías que tan acertado resulta para la presentación de Jesús.

Pero ni la tradición utilizada por Lucas –en el caso de que el relato en sí no sea creación suya– ni el propio evangelista concibieron así la escena. El πτύξας del v. 20, atestiguado sin variantes, es prueba suficiente de que el narrador pensaba en un libro en forma de rollo. Por eso consideramos acertado el comentario de K. H. Rengstorf:

26. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 229, n.53: «es –dice– la lección indudablemente más difícil»; B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971, 137; este libro contiene la justificación de las variantes elegidas y documentadas en K. ALAND, a.o., *The Greek New Testament*, Stuttgart ²1968. Aquí la variante en cuestión va acompañada de la sigla C; los editores, por tanto, la consideran primitiva no con absoluta certeza, sino con una notable probabilidad.

27. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ³1969, 120. En el mismo sentido se expresa K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen ¹⁴1969, 67: «el narrador consideró resultado de una disposición de Dios el hecho de que Jesús, al recibir del servidor de la sinagoga el rollo del profeta Isaías y abrirlo, tropezase con 61,1s».

> «El autor de este relato, que pertenece a la materia propia de Lucas, se muestra una vez más bien informado respecto a la vida palestinense. Su descripción del comportamiento de Jesús en la acción cultual del sábado concuerda plenamente con lo que nos dicen las fuentes rabínicas. Todo judío adulto, si era capaz de ello, tenía derecho a hacer la lectura de los textos sagrados en el culto. Para la lectura de la Ley, que se hacía de forma seguida *–lectio continua–*, eran invitados regularmente varios hombres. Tras ella –y tras la correspondiente traducción del pasaje leído a la lengua hablada, el arameo– venía la lectura de un pasaje de los Profetas (es decir, los libros históricos [de Josué a 2 Reyes] y proféticos del AT), pero sólo en la acción cultual de la mañana de los sábados y de las fiestas; también esta lectura iba acompañada de traducción al arameo. La lectura se hacía de pie. En tiempo de Jesús no existía aún una ordenación fija de las lecturas proféticas; quedaba más bien al juicio del lector la elección de un texto profético que fuese indicado para aclarar la perícopa de la Ley que se había leído»[28].

Estos datos nos invitan a pensar que Lucas –o el autor de la forma primitiva del relato– no quiso hablar de un hallazgo casual, interpretado como obra de Dios o del Espíritu, del pasaje de Isaías que lee. La razón es sencilla: si lo que Jesús abre es un rollo –y en este punto la variante «desenrollar» eliminaría toda posible duda–, para poner ante sus ojos la columna en que se hallaba Is 61,1-2 necesitó desenrollar más de seis metros de rollo. Por muy providencial e inclinado a lo milagroso que nos imaginemos al tradente primitivo o a Lucas, es inconcebible que vieran aquí ninguna clase de hallazgo, ni casual ni providencial. Las dos únicas posibilidades son: Jesús «encontró» lo que debía leer, o lo que quería leer[29]. A nosotros no nos interesa dirimir aquí esta cuestión. En una u otra hipótesis, Jesús hallando lo que debía leer y Jesús hallando lo que quería leer, el problema que nos ocupa aquí sería el mismo: los autores que atribuyen aquí al evangelista la idea de un hallazgo milagroso ¿no estarán apoyando esta idea exclusivamente, o casi exclusivamente, en el εὗρεν del texto griego? Creemos que sí, y pen-

28. K. H. RENGSTORF, *Lukas*, 67. Sobre el culto sinagogal en tiempo de Jesús, especialmente por lo que se refiere a las lecturas, véase Ch. PERROT, *Luc 4,16-30*, y la bibliografía que ofrece en p. 184s, n.2 y 8.

29. Cf. Ch. PERROT, *Luc 4,16-30*, 172s.

samos que hay un modo de disipar esta idea, cuya inverosimilitud hemos señalado.

Comencemos por decir que ya la frase καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι, traducida regularmente por «y se levantó a leer», quizá no esté correctamente entendida. El verbo arameo קום, cuyo significado más común es «levantarse, estar en pie», con no escasa frecuencia designa la acción de «presentarse, venir»[30]. Dado que ἀνέστη puede considerarse como una de las traducciones más espontáneas de קום, el original arameo que deberíamos suponer aquí pudo querer decir: «y se presentó a leer». No es preciso demostrar que esta acción armoniza perfectamente con el contexto: para efectuar la lectura, Jesús debe presentarse ante el ambón, adonde el servidor de la sinagoga le llevaría y entregaría el libro correspondiente.

A este respecto merece citarse el juicio de W. Grundmann: «El fuerte colorido arameo del griego en toda la perícopa está indicando que se trata de una pieza perteneciente a la materia propia de Lucas»[31]. La valoración de la historia literaria del relato que ofrece H. Schürmann, aunque aparentemente irreconciliable con la de W. Grundmann, coincide con ella en el aspecto que aquí nos interesa: su cercanía al arameo. La materia que Lucas presenta en 4,14-15.16-30, y en el mismo orden, fue conocida de Mateo, procede, por tanto, de la fuente Q[32]. En una u otra hipótesis, debemos contar con un sustrato arameo, a pesar de los retoques que pueden atribuirse con un grado aceptable de probabilidad al evangelista. Por eso decimos: el extra-

30. De ello pensamos ocuparnos en un trabajo posterior. En él estudiaremos pasajes del NT que pueden recibir luz de esta polivalencia de קום.

31. W. GRUNDMANN, *Lukas*, 119. Véase también A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, 226-230; B. VIOLET, *Zum rechten Verständnis der Nazarethperikope Lc 4,16-30*: ZNW 37 (1938) 251-271. El problema principal que trata B. Violet es el de la estridencia entre la primera parte del relato, que parece hablar de buena acogida de Jesús por los habitantes de Nazaret, y el brusco rechazo que narra la segunda mitad. Sobre este punto cf. también J. JEREMIAS, *Jesus' Promise to the Nations* (SBT 24), trans. by S. H. Hooke (= *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956), London ²1967, 44-46.

32. Cf. H. SCHÜRMANN, *Zur Traditionsgeschichte*, 200-205. Véase también, del mismo autor, *Lukasevangelium*, 227s. Creemos que los datos en que H. Schürmann apoya su afirmación poseen un peso innegable. Sobre la historia de la redacción cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen ⁵1964, 25-32.

ño εὗρεν del v. 17, no precedido de ninguna alusión a búsqueda de Jesús e incomprensible como referencia a un hallazgo providencial o casual, se explica muy bien desde el arameo.

El verbo arameo **מטא**, equivalente etimológico del hebreo **מצא**, «encontrar», es el verbo ordinario para designar la acción de «llegar». Pero, por otra parte, no son raros los casos en que el **מצא** hebreo significa también «llegar, alcanzar», y de ahí el equivalente «venir». Ofrecemos unos ejemplos, escogidos sin necesidad de búsqueda escrupulosa:

> «Si uno va a cortar leña al bosque con otro y, mientras maneja con fuerza el hacha para derribar el árbol, salta del mango el hierro y alcanza a su compañero (**ומצא את־רעהו**) y lo mata, ése huirá a una de las ciudades (de asilo) y tendrá salva la vida» (Dt 19,5).

> «Libraron batalla los filisteos, y los hijos de Israel huyeron ante los filisteos, y cayeron muchos en los montes de Gélboe. Los filisteos se pusieron a perseguir a Saúl y a sus hijos, y mataron a Jonatán, a Abinadad y a Melquisúa, hijos de Saúl, y lo alcanzaron (**וימצאהו**: "y llegaron a él") los arqueros, y fue herido en las piernas» (1Sm 31,1-3).

En estos dos casos se habla de algo arrojado –el hierro del hacha, las flechas de los arqueros– que alcanza un blanco, involuntario o voluntario. Los ejemplos siguientes hablan de un «llegar» o «alcanzar» personal:

> «Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes, cuando dividió a los hijos de los hombres, estableció los términos de los pueblos, según el número de los hijos de Dios, pues la porción propia de Yahwe es su pueblo, su lote hereditario es Jacob. Vino a él en tierra desierta (**ימצאהו בארץ מדבר**), en región inculta, entre aullidos de soledad; lo rodeó y le enseñó, lo guardó como a las niñas de sus ojos» (Dt 32,8-10)[33].

En un oráculo contra Asiria, el profeta Isaías pone en labios de la poderosa nación, o de su rey, estas palabras:

33. Muy semejante, si no idéntico, es el valor de **מצא** en este pasaje de la historia de Agar, que debe huir de Sara con su hijo Ismael: «Y el ángel de Yahwe vino a ella (**וימצאה**) junto a la fuente de las aguas en el desierto» (Gn 16,7). Aquí, y en Dt 32,10, no hace sentido la idea de un buscar –por parte del ángel o de Dios– que termina en un «encontrar», ni la de un encontrar casual.

> «¿No ha sido ésa la suerte de Calno, la de Carquemis? ¿La de Hamat no ha sido la de Arpad, y la de Samaría la misma de Damasco? Así llegó mi mano (מצאה ידי) a los reinos de los ídolos, más en número que los de Jerusalén y Samaría» (Is 10,9s)[34].

En todos estos casos, los Targumes de Onquelos y Jonatán traducen מצא por אשכח, excepto en Dt 32,10, donde Onquelos interpreta o adapta diciendo: «remedió sus necesidades (ספק צורכהון) en tierra desierta». El hecho de que el Pseudo-Jonatán y el Targum Fragmentario añadan una breve glosa y digan: «los encontró vagando por el desierto» indica que para estos targumistas el מצא del original, si se entendía como «encontrar», daba una frase incompleta o un sentido discordante; y la misma apreciación pudiera esconderse tras la interpretación de Onquelos.

Sin embargo, el אשכח arameo representaba un «encontrar» muy semejante o idéntico al que se esconde tras el מצא hebreo. Como prueba de esta afirmación ofrecemos un relato rabínico que habla de una acción muy parecida a la que ha de realizar el lector que debe desenrollar el libro-rollo hasta dar con el pasaje que desea:

> «Un hombre vino a R. Yosé ben Halafta. Le dijo: "He visto en mi sueño que me era dicho: Marcha a Capadocia y encontrarás (ואת משכח) la propiedad de tu padre". (Yosé ben Halafta) le dijo: "¿Marchó tu padre alguna vez en su vida a Capadocia?" Le dijo: "No". Le dijo: "Marcha, cuenta diez vigas en tu casa (καππα = "diez"; δοκοι = "vigas"), y encontrarás (ואת משכח) la propiedad de tu padre"» *(j. Maaser Sheni* 55b).

34. En Sal 21,9 leemos: «Alcance tu mano (תמצא ידך) a todos tus enemigos». El aparato crítico de la *Biblia Hebraica* de R. KITTEL-P. KAHLE propone la lectura תבא, «venga, llegue», en lugar de תמצא. Muy significativo para nuestro propósito es el uso de מצא en Jue 6,13, en una frase que tiene un paralelo perfecto en Dn 4,25. El texto hebreo de Jueces dice: «Si está Yahwe con nosotros, ¿por qué nos ha venido (מצאתנו) todo esto?» El pasaje arameo de Daniel dice: «Todo (esto) vino sobre Nabucodonosor rey (כלא מטא על נבכדנצר מלכא)». Luego el מצא hebreo admite también el valor que constituye el significado principal de su equivalente etimológico arameo, מטא, que no aparece usado con el valor de «encontrar». Una confirmación de esto tenemos en el hecho de que el hifil de מצא significa «traer, presentar», es decir, «hacer venir», de igual modo que el hifil de בוא, «venir», o de קרב, «acercarse» (cf. Lv 9,12.13.18: «Degolló el holocausto, y los hijos de Aarón le presentaron –המצאו אלו– la sangre»). Véase J. BLAU, *Marginalia Semitica II*: IsrOrSoc 2 (1972) 57-82, esp.67-72: Proto-Semitic *mz'/ mt'* «arrive».

Otra versión del mismo relato, conservada en el Midrash Rabbá al Génesis, habla de veinte vigas, no de diez, y añade una frase que tiene un interés muy especial para nosotros aquí:

> «Y si no hay en ella veinte (vigas), cuenta desde el comienzo hasta el final y desde el final hasta el comienzo; y cuando llegues a veinte (ואם דאת משכח עשרין), la encontrarás (את משכח לה)» (Gn R 68,15; cf. también Lam R a 1,1).

Como veíamos hacer a Onquelos en Dt 32,10, los LXX evitan a veces traducir el מצא hebreo por εὑρίσκειν. En el caso, por ejemplo, del hierro del hacha que se escapa y «encuentra» al compañero y lo mata, la versión griega dice: τύχῃ. Pero en la mayoría de los casos, los traductores alejandrinos, forzados por el significado más frecuente del verbo hebreo, emplean el equivalente griego de «encontrar», dando lugar en ocasiones a frases violentas, si no incomprensibles. Lo mismo ha ocurrido en un pasaje de los fragmentos griegos del libro de Henoc, que dice:

> «Gritamos contra los que nos acosaban y nos violentaban, pero no acogieron nuestras súplicas, ni quisieron escuchar nuestra voz; y no se compadecieron de nosotros, οὐκ εὑρόντες contra los que nos violentaban y devoraban, sino los apoyaban contra nosotros» (103,14s)[35].

La frase «no se compadecieron de nosotros, *no encontrando* contra los que nos violentaban» es de una rudeza intolerable: con ninguna de las acepciones de εὑρίσκειν es posible darle sentido. En cambio, considerando el texto traducción servil de un original hebreo o arameo, en que aparecería מצא o אשכח con el significado de «llegar, venir», el galimatías desaparece. El original diría: «Y no se compadecieron de nosotros, no viniendo (= no vinieron) contra los que nos violentaban y devoraban». Tenemos así un «venir-llegar», expresado mediante el verbo semítico que significa a la vez «encontrar», semejante al de Dt 32,10 («Dios vino a Israel en tierra desierta»), que Onquelos «traducía» acertadamente por «remediar sus necesidades», es decir, venir en su ayuda[36].

35. Véase el texto en M. BLACK, *Apocalypsis Henochi graece* (Pseudepigrapha VT graece 3), Leiden 1970, 42.

36. En cuanto a la lengua de los capítulos finales de Henoc, R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. II: Pseudepigrapha*, Oxford 1913 (reimpr.: 1973), 177, habla de hebreo, aunque con poco convencimiento. Cf. también A.-M. DENIS, *Introduction aux*

Esta preparación lingüística, con cierta dosis de historia de la traducción y transmisión de textos semíticos, nos abre el camino para enfrentarnos por fin con el griego de Lc 4,17. Si Lucas recogió esta tradición de la fuente Q o en su fuente propia –unitaria o no–, no podrá negarse la posibilidad de que tras ella se esconda un original arameo. Dando un paso más, el único medio de hacer que esta posibilidad se convierta en probabilidad es comprobar si el arameo reconstruido podría provocar la versión griega actual y a la vez, traducido de otro modo, da un texto más diáfano y lógico. Creemos que las dos condiciones se cumplen ampliamente.

Este hipotético original arameo contendría un אשכח donde hoy leemos εὗρεν. Pero el verbo arameo no estaba utilizado aquí con el significado de «encontrar», sino de «llegar». De modo que el texto decía: «Y desenrolló el libro y llegó al lugar en que estaba escrito...» A nuestro entender, en esta redacción queda mejor reflejado el proceso que supone la búsqueda de un pasaje en un libro en forma de rollo. Por eso también, teniendo en cuenta que el autor del relato estaba pensando en un rollo, y que ha de descartarse la teoría de que intentaba aludir a un hallazgo casual o providencial del pasaje leído, parece más probable que el original de Lucas hablase de «desenrollar» el libro: es un verbo que armoniza mejor con un «encontrar = llegar».

Por su estrecho paralelismo con algunos pasajes del AT en que מצא está usado en el sentido de «venir» –con el énfasis no en el movimiento realizado, sino en el término del mismo– merece que le dediquemos un breve comentario a un pasaje del evangelio de Juan. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, tras narrar la reacción final de los judíos, que culmina con la expulsión-excomunión del ciego curado, el evangelista dice: «Y oyó Jesús que lo habían expulsado, καὶ εὑρὼν αὐτόν, dijo: ¿Tú crees en el Hijo del hombre?» (9,35s)[37]. Si, como se

Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament (StVTPseud 1), Leiden 1970, 15-30; J. T. MILIK, *Problèmes de la littérature hénochique, à la lumière des fragments araméens de Qumrân*: HThR 64 (1971) 333-378 (con inventario de los fragmentos de Henoc hallados en Qumrán); P. GRELOT, *Hénoch et ses écritures*: RB 82 (1975) 481-500.

37. La frase semejante de Jn 5,14, en el relato del paralítico de la piscina, es en realidad distinta: «Después de esto, Jesús εὑρίσκει αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ»; el texto resulta coherente si el verbo se traduce por «encontrar». Aquí no hay nada equivalente a «habiendo oído que había sido expulsado». El conjunto se entiende bien como un encuentro casual, cosa que es imposible en Jn 9,35.

hace ordinariamente, traducimos: «y habiéndolo encontrado, dijo...», el conjunto resulta un tanto extraño. El texto no habla de búsqueda previa; y, lo que es más importante, tras la oración inicial del párrafo, «habiendo oído que lo habían expulsado», el sentido exige un verbo principal que exprese una acción intencionada, no casual, como la que representa εὑρών. Porque, como veremos, en el plano lógico, el verbo principal es éste, no el εἶπεν que sigue. En cierto modo, Jesús no necesitaba «buscar» al ciego por las calles de Jerusalén; le bastaba acudir al lugar en que lo había encontrado al comienzo del relato o a su casa.

R. E. Brown señala el paralelismo entre este gesto de Jesús y el de la Sabiduría en Sab 6,16: «A los dignos de ella, (la Sabiduría) se mueve buscando (περιέρχεται ζητοῦσα), y en los caminos se les aparece benigna, y en todos sus pensamientos les sale al encuentro (ὑπαντᾷ αὐτοῖς)»[38]. Creemos, sin embargo, que, si bien la idea puede ser la misma, la redacción es muy distinta: el libro de la Sabiduría habla explícitamente de búsqueda, y por otra parte no usa εὑρίσκειν. Dado el esquematismo de la noticia de Juan, su mejor interpretación es: «Oyó Jesús que lo habían expulsado, y vino a él y dijo...» El εὑρών, por tanto, puede traducir un אשכח arameo con valor de «venir, llegar», en una frase semejante a la hebrea con מצא en Dt 32,10: «Dios vino a Israel en tierra desierta, en región inculta»; y a la de Gn 16,7, donde se dice que el ángel del Señor «vino a Agar junto al pozo». Incluso nos atrevemos a decir: esta lectura de la frase, exigida por su misma estructura, obliga a reconocer que el εὑρών no se explica en una redacción hecha directamente en griego. Y no es éste el único pasaje del c.9 del evangelio de Juan en que ocurre lo mismo, prescindiendo de lo que podemos decir de todo el libro[39].

38. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII* (AncB 29), Garden City, New York, 1966, 375. En lo que este pasaje de Sab sí es paralelo de Jn 9,35 es en la acción intencionada que entraña la búsqueda de la Sabiduría respecto al que es digno de ella. Pero entonces el paralelismo se da entre Sab y el sustrato arameo que reconstruimos en Juan.

39. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil* (HThK IV 1), Freiburg-Basel-Wien ²1967, 88-94; el autor ofrece aquí una buena síntesis de la cuestión y abundante bibliografía. R. Schnackenburg se inclina por los resultados a que llega J. BONSIRVEN, *Les aramaïsmes de S. Jean l'Évangeliste*: Bib 30 (1949) 405-431; los semitismos de san Juan son frecuentemente de tipo léxico. Sobre el tema véase también el estudio de S. BROWN, *From Burney to Black: The Fourth Gospel and the Aramaic Question*: CBQ 26 (1964) 313-322.

Sólo nos queda por señalar la congruencia de nuestra reconstrucción del original arameo de Lc 4,17 con las conclusiones de Ch. Perrot respecto a las lecturas bíblicas en la sinagoga en tiempo de Jesús[40]. Descartada la hipótesis de que Jesús «encontró» el pasaje de Isaías por un azar milagroso, las posibilidades de este ambiguo encontrar son dos: que Jesús –como decíamos– encontró el lugar que debía leer, o que Jesús buscó y encontró el pasaje que deseaba leer porque servía a su predicación. La primera hipótesis supone la existencia de *haftarot* fijas, según un calendario que establecía un orden de lecturas proféticas; esta práctica, sin embargo, sólo se impondrá progresivamente después del siglo II d. C. Esta posibilidad, por tanto, queda descartada. En cuanto a la segunda, también tropieza con dificultades: en el culto sabático, las lecturas de la Ley y los Profetas no se dejaban al capricho del lector o los lectores que intervenían. Con toda probabilidad, lo que el relato de Lucas supone es lo siguiente: Jesús, recibido el libro que le entregaba el servidor de la sinagoga, lo va desenrollando hasta «llegar» a un pasaje que podía leer, en función del tema propio a este sábado concreto y de la idea mesiánica que quiere proclamar[41]. En un cuadro general ya fijo, el lector de la perícopa profética podía permitirse cierta libertad.

* * *

Otro pasaje evangélico en que las variantes sinópticas y textuales han hecho pensar a algunos que tras ellas se esconde el polivalente אשכח arameo es Mt 7,13-14 = Lc 13,24. La versión de Mateo contiene εὑρίσκοντες; la de Lucas presenta dos variantes: οὐχ εὑρέσουσιν (D Ta 1093) y οὐκ ἰσχύσουσιν (el resto de los testigos)[42]. En la traducción del P. Bover, las dos versiones dicen:

40. Ch. PERROT, *Luc 4,16-30*, 172s.

41. Naturalmente, el autor del relato evangélico se ha permitido la libertad literaria de dar como pasaje unitario lo que es suma de dos; pero esto no obstaría para la historicidad del episodio, ni debe extrañar en un evangelista, que a fin de cuentas es un narrador que hace catequesis, no un cronista. Para la cuestión de la historicidad, en la que aquí no podemos detenernos, constituyen un buen punto de partida las interpretaciones que del relato ofrecen B. VIOLET, *Zum rechten Verständnis*, 257-271, y J. JEREMÍAS, *Jesus' Promise*, 44-46.

42. Véase el aparato crítico de A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, Romae ^{9}1964, 255. La edición de E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum graece et latine*, Stuttgart ^{24}1960 y la Sinopsis de K. Aland no consignan esta variante de D en Lucas.

Mt 7,13-14	Lc 13,24
«¡Entrad por la puerta angosta! ¡Cuán ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición! ¡Y son muchos los que entran por ella! ¡Cuán angosta es la puerta y estrecha la senda que lleva a la vida! ¡Y son pocos los que dan con ella (οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν)!»	«Procurad con empeño entrar por la puerta estrecha, porque muchos, os lo aseguro, tratarán de entrar, y no lo lograrán (καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν)»[43].

Aunque con reservas, los estudiosos se inclinan a admitir que los dos evangelistas utilizan aquí la misma fuente, Q[44]. Esta postura cautelosa está diciendo: el logion de la puerta estrecha representa uno de los casos que hace pensar que Mateo y Lucas utilizaron para una parte de su material una misma fuente, pero en versiones distintas. A nuestro juicio, lo más probable es que los textos actuales se remontan a un mismo logion; pero en el proceso de la transmisión este logion fue retocado de forma distinta e independiente por los evangelistas o por tradentes anteriores a ellos. Con la cautela que exigen estas reconstrucciones, intentaremos leer en lo que hoy tenemos delante los datos que permiten rehacer la historia del logion; y nuestro principal punto de partida será la alternancia «poder»-«encontrar» en las dos formas que poseemos del mismo.

En primer lugar creemos poder afirmar contra M. Black que el εὑρίσκοντες de Mt 7,14b es inconcebible como «siriacismo», es decir, como una traducción del original a la luz del siríaco[45]. El verbo, en efecto, lleva complemento de cosa (αὐτήν, que como veremos, se refiere a «la vida»); y la raíz siríaca *škh* significa «poder» cuando va seguida de infinitivo. El texto de

43. J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento*, 19.129. La traducción tiene mucho de criticable, como veremos dentro de poco.

44. T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1949 (reimpr.: 1964), 124s.175: Lc 13,23 «puede muy bien ser parte de Q». Aunque no está dedicado sólo a nuestro logion, un trabajo en que puede verse la bibliografía relacionada con él es el de P. HOFFMANN, *Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lukas 13,22-30*: ZNW 58 (1967) 188-214. Entre los estudiosos anteriores merece una mención especial el de F. MUSSNER, *Das «Gleichnis» vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13,22-30). Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas*: TrierTZ 65 (1956) 129-143 (= *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 113-124).

45. M. BLACK, *Aramaic Approach*, 134.

Mateo, por tanto, no puede entenderse ni como una nueva traducción al griego de una versión griega idéntica a la que leemos en Lucas según la mayoría de los testigos (καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν), ni como una traducción de un original arameo en que aparecía un אשכח con el significado de «poder»: si el texto actual de Mateo es traducción literal (buena) del arameo, en éste había sin duda un אשכח, pero que no significaba «poder».

Por lo que se refiere a la versión de Lucas debemos hacer una primera afirmación: si el texto original es el que leemos en Taciano y en el códice de Beza, οὐκ εὑρέσουσιν, el parentesco literario entre los dos sinópticos sería mucho mayor, y la reconstrucción de los retoques redaccionales mucho más fácil. Aun contando con que, como hemos dicho, εὑρίσκειν admite el significado de «poder», la tendencia de los lectores y escribas iba más bien en la dirección contraria: a interpretarlo como «encontrar». Es inverosímil, por tanto, que un copista o escriba cambiase un ἰσχύσουσιν original por εὑρέσουσιν. Ante este hecho, la lección de D resulta claramente la más difícil: desde dentro del griego es inexplicable. ¿Puede explicarse por influencia exterior al mismo texto, por influjo del paralelo de Mateo, como sugiere G. D. Kilpatrick?[46] Creemos que tampoco, a no ser que se suponga en el escriba responsable del cambio una torpeza bastante fuerte: el εὑρίσκειν de Mateo, con su complemento de cosa, formaba una frase coherente, en que el verbo toleraba muy bien el significado de «encontrar»; la frase correspondiente de Lucas, en la lección de D, no admite este significado.

Pasando a la posibilidad contraria tenemos: si la variante con εὑρίσκειν, que es muy antigua, era la que representaba el texto original de Lucas, la variante con ἰσχύειν se explica perfectamente como una mejora redaccional. Se trataría de un caso semejante al δυνάμενοι de Mc 2,4 frente al εὑρόντες de Lc 5,19. Pero en el logion de la puerta estrecha, las diferencias de redacción no se deben a la bivalencia «encontrar»-«poder» del אשכח arameo, sino –a nuestro juicio– a su trivalencia «encontrar»-«poder»-«llegar/alcanzar». Esta hipótesis está vinculada al problema de la redacción de las dos versiones, historia que al menos en algunos puntos podemos establecer con una fuerte

46. Cf. M. BLACK, *Aramaic Approach*, 134.

dosis de probabilidad. Señalemos los puntos que consideramos más seguros.

1) El logion de la puerta estrecha no fue creado por el evangelista Lucas para que sirviese de introducción al conjunto de 13,25-30. El evangelista, o su fuente, unió los materiales en forma de pequeño discurso, para lo cual lo guiaron –como ocurre con frecuencia en los sinópticos– palabras comunes a los dichos aislados: «puerta» en v. 24 y v. 25[47]. En este caso, el logion-prólogo debía haber dicho simplemente: «Esforzaos por entrar, daos prisa a entrar». En la parábola que sigue, la puerta «estrecha» no tiene ninguna función, sino únicamente «la puerta», que es la puerta de una casa (θύρα), como exige la celebración de un banquete. Por esta misma razón consideramos rechazable la posibilidad de unir el v. 24 al v. 25 sin punto que los separe, como pretenden Westcott-Hort. Concluimos, por tanto: el simple análisis del texto de Lucas y su contexto obligan a considerar el v. 24 como un logion independiente, no parte de un conjunto.

2) Esta conclusión resulta confirmada por el análisis del paralelo de Mateo. A pesar de las fuertes divergencias entre Mateo y Lucas, hay un hecho que se impone: la gran semejanza entre la versión de Lucas y una versión de Mateo que comprendiese sólo el comienzo y el final de su texto actual. Estas dos versiones serían:

Mt 7,13-14	Lc 13,24
«Entrad por la puerta estrecha (...), porque estrecha es la puerta (...) que lleva a la vida, y pocos son los que la encuentran».	«Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque muchos –os digo– querrán entrar, y no podrán».

Exceptuando el cambio de εἰσέλθατε por ἀγωνίζεσθε y de πύλη por θύρα en Lucas, el comienzo del logion es idéntico en ambos evangelistas. Las variantes léxicas de Lucas se explican muy bien como retoques redaccionales: el verbo «esforzarse» da al conjunto un mayor acento ético y parenético, y la casa del banquete, de que va a hablar a continuación, exige más bien θύρα, «puerta de una casa», no πύλη, «puerta de una ciudad» o de un recinto más amplio que una casa.

47. Cf. P. HOFFMANN, *Πάντες ἔργεται*, 192s.

Tras este comienzo idéntico, la versión de Mateo se caracteriza por una digresión sobre la puerta ancha y el camino espacioso, que no aparece en Lucas. En cierto modo, la hipótesis de G. Schwarz resulta tentadora: «¡Entrad por la puerta estrecha!» era originariamente un logion aislado, totalmente dentro del estilo de la predicación profética[48]. Pero la segunda parte del mismo en Lucas y el final del paralelo en Mateo mueven a considerar estas palabras como el comienzo de un logion más amplio, cuya segunda parte ha sufrido más retoques que la primera. A nuestro juicio, no pertenecía a la forma primitiva del logion lo que hoy leemos en v. 13b («porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición»). Veamos las razones que nos invitan a pensar así.

En primer lugar, los incisos que hemos suprimido en la versión de Mateo no son imprescindibles en el hilo del discurso, según nos permite seguirlo el paralelo de Lucas; da la impresión de que se trata de dos glosas, una mayor (v. 13b) y otra menor (la referencia al «camino» en v. 14), interpoladas en un texto más breve. Tendríamos así un fenómeno con abundantísimos paralelos en los Targumes: glosas pequeñas (una o varias palabras) o más extensas (una frase o toda una pieza), intercaladas en el texto bíblico sin apenas necesidad de retoque para efectuar las uniones.

En segundo lugar, el conjunto de los v. 13b-14b en Mateo, en contra de lo que pretende G. Schwarz, no puede considerarse como una pieza completa en sí misma: un dístico doble, en paralelismo antitético[49]. Su reconstrucción de este hipotético dístico diría así en castellano:

«Ancho y espacioso es el camino que lleva a la Gehenna,
y muchos son los que entran por él;
y estrecho y angosto es el camino que lleva a la vida,
y pocos son los que entran en ella».

48. G. SCHWARZ, *Matthäus VII 13a*: NT 12 (1970) 229-232. Bastante menos convincente es el resto de la hipótesis de G. Schwarz: que esta puerta estrecha –imagen de la única entrada posible para no quedar fuera del reino de los cielos– es la puerta pequeña que tenían las puertas de las ciudades amuralladas; cuando, al llegar la noche o en tiempos de guerra, las puertas grandes se cerraban, los que necesitaban entrar podían hacerlo por esta puerta «estrecha». Aparte lo deficiente de los argumentos literarios con que pretende justificarla, esta interpretación tiene mucho de imaginario.

49. G. SCHWARZ, *Matthäus VII 13a*, 229, n.4.

Un dístico como éste es sin duda perfecto, pero no es lo que tenemos en Mateo. Para su reconstrucción, G. Schwarz ha debido efectuar, entre otros, un cambio muy importante: en el estico final, en vez del εὑρίσκοντες αὐτήν, que leemos en el texto actual, supone un εἰσερχόμενοι εἰς αὐτήν[50]. Pero es precisamente esta discordancia entre los finales de los dos esticos en el actual texto de Mateo lo que nos impulsa a ver las cosas de otra manera. En una primera etapa, mediante un εὑρίσκειν que respondía a un אשכח arameo con valor de «llegar, alcanzar», el logion decía:

> «Entrad por la puerta estrecha; porque estrecha es la puerta que lleva a la vida, y pocos son los que llegan a ella».

Así queda aclarado un punto que resulta confuso en las traducciones: a qué se refiere αὐτήν. Leyendo el texto de Mateo, el v. 13b –que habla de «entrar» a través de la puerta o el camino– parece exigir que también en el v. 14b se hable de «encontrar» la puerta o el camino, términos a los que en griego corresponden dos sustantivos femeninos, lo mismo que «vida» (ζωή). Pero la idea de «encontrar la puerta o el camino», sin que se mencione una búsqueda previa, está descartada por el contexto: el logion comienza con el consejo de entrar por la puerta estrecha; luego se da por supuesto que esa puerta es bien conocida, no es preciso afanarse en buscarla. Dado que la estrechez de la puerta es una imagen que expresa la dificultad, la renuncia que entraña la entrada en el reino o la vida, es natural que el logion, tras la exhortación del comienzo, diga que son pocos los que llegan a esa vida que se esconde tras esa puerta. Quizá no podamos decir que el εὑρίσκοντες del final, que en realidad funciona como sinónimo de εἰσερχόμενοι (Lc), sólo se explica desde el arameo –el verbo griego posee también el significado de «alcanzar»–, pero sí que el texto griego de Mateo puede ser una traducción literal del arameo; y con una ventaja en favor de la hipótesis aramea: que el verbo אשכח puede equivaler a un verbo de movimiento, «llegar, venir», cosa que no ocurre con εὑρίσκειν en activa. Y entre los verbos más usados en la literatura rabínica para designar la consecución de la vida eterna, o la entrada en el mundo venidero, los más fre-

50. ¿Por qué habla de Gehenna en lugar de «perdición»? Por otra parte, parece que ha seguido variantes textuales que apenas han merecido atención de críticos y comentaristas.

cuentes son el hebreo בוא y el arameo אתא, que significan «llegar, venir»; de ellos, por tanto, son en parte sinónimos מצא y אשכח[51].

Con esto resulta explicable que los versos del logion en Mateo no demuestren el paralelismo perfecto que les quiere atribuir G. Schwarz: la idea de los dos caminos es una adición a un logion que hablaba sólo de la puerta estrecha, y terminaba diciendo que «son pocos los que llegan a la vida», utilizando un verbo que al menos no parece el más espontáneo en griego, εὑρίσκειν. Al añadir la glosa, todo fue fácil, menos la repetición del verbo «encontrar» al final de la primera parte, pues el énfasis debía recaer en la puerta «ancha» y el camino «espacioso», y esto exigía otro verbo: «ir» o «entrar». En cuanto a la idea-imagen de los dos caminos, se trata de un motivo que aparece ya en el AT (Jr 21,8; Sal 1,6; Prv 14,12) y es muy frecuente en la literatura judía de tiempos del NT (cf. Eclo 21,10; 4Esd 7,1-9), en los primeros escritos cristianos (Did 1,1s; 5,1) y en la literatura grecolatina[52]. Para un autor familiarizado con este motivo, su inclusión en el logion de Jesús que hablaba de la puerta estrecha que abre la entrada a la vida era, indudablemente, una tentación fácil.

Por lo que se refiere a la segunda parte del logion en la versión de Lucas, la hipótesis más probable es que, a partir de un texto idéntico o muy parecido al que hemos reconstruido para Mateo, se llegó a la forma actual mediante retoques sugeridos por su unión a la parábola que hoy le sigue. La «vida», de cuya puerta estrecha hablaba el logion primitivo, está representada ahora por el banquete, que es natural suponer celebrado en una casa; no procedía, por tanto, hablar de puerta «que lleva a la vida», sino simplemente de puerta por la que se desea entrar para participar en el banquete. Como señalaba acertada-

51. Véanse ejemplos en G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig ²1930 (reimpr.: Darmstadt 1965), 95s.129-131. Muy interesante para nuestro propósito es la sugerencia de G. Dalman de que la expresión de Mt 7,14, «el camino que lleva a la vida», responde a la fórmula aramea, más breve, «el camino de la vida», אירח דחיי (p.130s.379). En este caso, el original arameo que respondería al griego que hemos reconstruido para el logion original resultaría en su segunda parte mucho más cercano al paralelo de Lucas.

52. Sobre el tema en la literatura rabínica cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, 460ss.

mente P. Hoffmann, la parábola –con la implacable exclusión de los retrasados– y los futuros del logion –ζητήσουσιν, ἰσχύσουσιν– dan a éste un sentido radicalmente escatológico[53]. La versión de Mateo, en cambio, sobre todo en la forma primitiva que hemos creído poder reconstruir, permite leerlo perfectamente en la situación de Jesús, en el marco de su predicación del reino: en realidad, este reino es concebido como un recinto o una casa en que se entra, o del que se es expulsado[54].

En cualquiera de las variantes –la de «encontrarán» de Taciano y el códice de Beza, y la de «podrán» del resto de los testigos-, la versión de Lucas puede concebirse como traducción de un original arameo; el אשכח que éste contendría podía dar lugar al aparente «encontrar» de Mateo y a las dos formas griegas de Lucas: «encontrar» y «poder». No obstante, el «no podrán» de la mayoría de los testigos en Lucas podría explicarse también como mejora redaccional de un texto que contenía un violento «no encontrarán». Cabe, finalmente, la posibilidad de que aquí nos hallemos ante uno de los casos en que, como señalaba J. C. O'Neill, las versiones griegas que nos han llegado se explicarían mejor –o sólo se explicarían– suponiendo tras ellas versiones arameas distintas[55]. El verbo אשכח, con su polivalencia, se prestaba ya a divergencias en la lectura antes de ser traducido al griego y a los consiguientes retoques redaccionales.

3. *San Pablo y Jesús (Flp 3,9)*

Hay un pasaje del NT en que el verbo εὑρίσκειν, en pasiva, ha dado lugar a que se haya leído en el texto una referencia a una acción milagrosa: el relato de la conversión y el bautismo del etíope en el libro de los Hechos (8,26-40). Los dos últimos versículos de la narración dicen según el texto alejandrino:

«Y cuando subieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató

53. P. HOFFMANN, Πάντες ἔργεται, 197: el futuro aparece a lo largo de toda la composición, v.24-30. Ya la pregunta del v.23, que P. Hoffmann atribuye al redactor, apuntaba al acontecimiento futuro, al juicio escatológico.

54. Véase a este respecto el luminoso estudio de S. AALEN, *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels*: NTS 8 (1961-62) 215-240.

55. J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem*, 273-285.

> a Felipe, y ya no lo vio el eunuco, pues seguía su camino alegre. En cuanto a Felipe, se encontró en Azoto (εὑρέθη εἰς Ἄζωτον), y marchaba evangelizando todas las ciudades hasta que llegó a Cesarea» (v. 39s).

Glosando la primera frase que habla del diácono Felipe, E. Haenchen escribe: «El Espíritu (que ha arrebatado física y realmente a Felipe) lo deposita en Asdod»[56]. Muy semejante es el comentario que hace de ella G. Stählin: «Lucas, que no nos informa sobre la historia posterior del eunuco, nos dice que Felipe, después de ser arrebatado por el Espíritu, "se encontró" en Asdod; esta extraña expresión parece incluir la idea de que Felipe, mientras es transportado, no tiene conciencia de lo que le sucede»[57]. Ambos autores remiten a pasajes del AT que hablan de profetas arrebatados por Dios o por el Espíritu de Dios, sobre todo –dice E. Haenchen– a 2Re 2,16-18, donde se narra cómo Elías es arrebatado al cielo[58].

A esto debemos decir, por una parte, que el paralelismo entre este relato de 2Re y el de Hch 8,40 es bastante más pobre de lo que pretende hacernos creer E. Haenchen. El parecido, sobre todo, entre el οὐκ εὗρον αὐτόν de 2Re 2,17 y el εὑρέθη εἰς Ἄζωτον de Hechos es prácticamente nulo. Por otra parte, si en el v. 40 del relato de Hechos se quería decir que el Espíritu del Señor depositó a Felipe en Azoto, el narrador no demostró demasiado interés por la claridad. Si era eso lo que quería decir, ¿por qué no redactó según el modelo de 2Re 2,16: «quizá el Espíritu del Señor lo ha llevado y lo ha dejado en el Jordán o en alguno de los montes» (LXX)? Es decir, ¿por qué no usó un verbo más adecuado y que llevara explícito el sujeto? La respuesta a estas preguntas nos puede venir de un modo nuevo de entender la redacción de Hechos: el v. 39 sí presenta un parecido con relatos semejantes del AT, pero el v. 40 no; o al menos éste puede entenderse muy bien de otra manera.

En primer lugar digamos que el extraño εὑρέθη puede tener una explicación y un sentido claro dentro del griego: N. Turner ha aducido testimonios suficientes de que, en las formas pa-

56. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen [6]1968, 263.
57. G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen [12]1968, 131.
58. Los otros pasajes citados por E. Haenchen son: 1Re 18,12 (que en realidad puede aludir a una acción no milagrosa: «El Espíritu de Yahwe te llevará yo no sé dónde»); Ez 3,14; 8,3; 11,1.24.

sivas, εὑρίσκειν funciona también como un verbo de movimiento, «llegar, ir, venir»[59]. He aquí los principales:

> «¿Quiénes son estos vírgenes? "Éstos –dijo– son santos espíritus. Y de otro modo un hombre no puede εὑρεθῆναι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Vet. Lat.: *in regnum Dei venire*), a no ser que éstos lo vistan con su vestidura"» (Herm. Sim. IX,13,2).
>
> «Y el sábado dieron una disposición los jefes de la sinagoga... para que el día primero de la semana todos vinieran a la sinagoga (πάντας εὑρεθῆναι ἐν τῇ συναγογῇ)» (Acta Pil. XII,2).
>
> «Polixena, saliendo de la ciudad y no sabiendo qué camino seguir, llegó/vino a unos parajes desiertos (εὑρέθη εἰς ἐρήμους τόπους)» (Acta Xanth. 76,32ss).
>
> «Yendo de camino, sucedió que yo me extravié a causa del rocío y llegué cerca de una aldea (καὶ εὑρεθῆναι πλησίον κώμης)» (Apoph. Pat.: PG 65,377 C).

No es difícil imaginar el proceso que dio lugar a esta derivación semántica del verbo «encontrar» en el aoristo pasivo-reflexivo. Se trata de un ingresivo de lo que podíamos llamar un verbo de estado, «encontrarse en un lugar». Comenzar a «encontrarse», es decir, a «estar», en un lugar entraña un «haber llegado o venido» a ese lugar. De ahí que, mientras algunas veces es todavía posible la traducción literal «encontrarse», otras no lo es porque el énfasis recae totalmente en la acción, el movimiento que precede a ese «encontrarse en»[60].

Para este uso de εὑρεθῆναι, las gramáticas y diccionarios de griego bíblico remitían a los LXX[61]. Con ello reconocían, aunque sin detenerse a justificarlo, la posibilidad de un influjo semítico en este uso del verbo griego. Y en efecto, el nifal de **מצא**, que es el verbo hebreo que designa la idea de «encon-

59. J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek. III: Syntax*, by N. Turner, Edinburgh 1963, 58. Véase también N. TURNER, *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh 1965, 157s.

60. En Act.Tom. 116,4s, por ejemplo, leemos: πῶς νῦν εὑρέθης ὧδε; la traducción de esta frase no puede ser: «¿Cómo, ahora, te encuentras aquí?» El verbo está en aoristo; por tanto, con él se indica una acción pasada: «¿Cómo, ahora, has venido aquí?»

61. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 643; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ^{9}1954, 196, § 313, adición.

trar», tiene con relativa frecuencia el valor de un verbo de movimiento: «venir, llegar». Por ejemplo:

> «Y los hijos de Israel que habían venido (הנמצאים) celebraron la Pascua en aquel tiempo y la fiesta de los Ácimos durante siete días. Y no había sido celebrada una Pascua como ésta en Israel desde los días de Samuel el profeta, y todos los reyes de Israel no habían celebrado una Pascua como la que habían celebrado Josías y los sacerdotes y los levitas, y todo Judá e Israel que había venido (הנמצא), y los habitantes de Jerusalén» (2Cr 35,17s).

Por atarse al significado ordinario de מצא, «encontrar», los traductores modernos se ven precisados a añadir algo que indique el lugar en que los aludidos «se encontraban». Así, E. Nácar y A. Colunga traducen: «que se hallaban *allí*», «que *allí* se hallaban»[62]. Esta adición del adverbio «allí» resulta innecesaria si se tiene en cuenta que la forma nifal de מצא funciona como verbo de movimiento, «venir». El autor, por tanto, del relato citado no necesitaba especificar el lugar adonde de ese movimiento: la celebración de la Pascua, descrita en el capítulo, tiene como escenario Jerusalén. Los LXX traducen literalmente: οἱ εὑρεθέντες, ὁ εὑρεθείς . El targumista, en cambio, parece haber sentido también la falta de algo en el texto hebreo y añadió una pequeña glosa en los dos casos, glosa que en cierto modo le imponía su lectura de נמצא como pasiva estricta de «encontrar», o reflexiva del mismo. He aquí el texto de su versión:

> «Y los hijos de Israel que se encontraron *fieles* (דאשתכחו מהמנין) delante de Yhwh celebraron la Pascua en este tiempo, por la tarde, así como la fiesta de los Ácimos durante siete días. No se había celebrado una Pascua igual en Israel desde los días de Samuel el profeta, y ninguno de los reyes de la casa de Israel había celebrado una Pascua como la que hizo Josías, y los sacerdotes y los levitas, todos los hombres de Judá y de la casa de Israel que se encontraron *fieles*, y los habitantes de Jerusalén».

62. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Sagrada Biblia* (BAC 1), Madrid ^{5}1953, 526. La misma adición del adverbio de lugar en donde hacen R. LE DÉAUT-J. ROBERT en su traducción del Targum de Crónicas, en un pasaje paralelo: 2 Cr 35,7; cf. *Targum des Chroniques. I: Introduction et traduction* (AnBib 51), Roma 1971, 175.

El fenómeno que presenciamos aquí nos es ya conocido: la polivalencia del מצא hebreo creó dificultades a los tradentes. En algunos casos, la interpretación semántica del verbo no es tan exigente: la frase que lo contiene hace sentido con ambas traducciones, «encontrarse» y «venir, llegar». Pero en casos como el citado, la forma pasiva representa indiscutiblemente un verbo de movimiento[63]. Así lo indican dos cosas: la falta de complemento de lugar en donde y la oposición entre los נמצאים y los habitantes de Jerusalén; los primeros han debido acudir a la ciudad, los segundos no.

Estas formas pasivas de מצא son traducidas en los Targumes por la correspondiente del אשכח arameo; y en ocasiones, aunque la forma hebrea, si se entiende como «encontrarse, hallarse», parece dar una frase defectuosa, el targumista no ha añadido nada, v. g., en 2Cr 35,7, donde traduce: לכל מן דמשתכח. Cabe la posibilidad, por tanto, de que el traductor entendió bien el sentido del verbo hebreo y lo tradujo mediante una pasiva de אשכח, que servía también para expresar un movimiento. Ya A. J. Wensinck señaló dos casos en que el etpeel de אשכח significa «llegar»[64]. He aquí el primero, más interesante para nosotros por su paralelismo con la fórmula griega que leemos en Hch 8,40 y perteneciente a una extensa glosa del Targum Yerushalmi II a Gn 28,10:

> «Cinco signos fueron hechos para nuestro padre Jacob cuando salió de Berseba para ir a Harán. Primer signo: las horas del día fueron abreviadas para él, y el sol se ocultó de él antes de tiempo, porque su Verbo había deseado hablar con él. Segundo signo: después que nuestro padre Jacob levantó sus pies de Berseba, la tierra fue acortada delante de él, y *llegó* a Harán (ואשתכח בחרן)»[65].

El paralelo del Targum Yerushalmi I, que habla de los mismos signos, aunque los ofrece en orden distinto y en versión

63. Del AT pueden verse también 2Re 12,11; 2Cr 5,11; Job 28,12 (= 28,20, con בוא). En los textos de Qumrán, el nifal de מצא puede entenderse muy bien como verbo de movimiento en 1QS 6,2; 8,11; 9,13.20; 10,22.23. Cf. también CD 15,10.

64. M. BLACK, *The Unpublished Work of the Late A. J. Wensinck of Leiden*, en *Aramaic Approach*, 303.

65. La misma construcción se lee en la versión del Targum palestinense conservada en el códice Neophyti I, pero –en el texto– con participio de יתב; la variante marginal 1ª contiene sólo אשתכח בחרן. Obsérvese el uso de la preposición «en», ב, para indicar el lugar adonde del movimiento.

más breve, dice: «la tierra fue acortada delante de él, y en el mismo día que salió *llegó* a Harán (אזל לחרן)»[66]. Estas variantes «sinópticas» no pueden ser más expresivas: el אשתכח ב de la primera equivale al אזל ל de la segunda.

Volviendo ahora a la expresión extraña de Hch 8,40, tanto desde el griego como desde el arameo, su traducción puede ser: «En cuanto a Felipe, llegó (o, vino) a Azoto, y marchaba evangelizando todas las naciones hasta que llegó a Cesarea». Del v. 40, por tanto, no se deduce necesariamente que el narrador quería aludir a un traslado milagroso del diácono Felipe por los aires, como el de Habacuc, transportado por el ángel a Babilonia para llevar la comida a Daniel en el foso de los leones (Dn 14,32-39). Por lo que se refiere a la traducción que hemos ofrecido de Hch 8,40, M. Wilcox dice que «no sólo es pausible; ofrece también la ventaja de no exigir una violencia en el sentido, cosa que sí ocurre en la traducción ordinaria ("fue encontrado, o se encontró, en Azoto")»[67]. En cuanto a la historia de la redacción de la frase, y a la vez de todo el relato, creemos acertada la valoración de M. Wilcox. El relato –dice–, que en su conjunto está escrito en un griego excelente, presenta también huellas de una tradición anterior –con la mayor probabilidad aramea–, aunque no se pueda afirmar que la narración, según la tenemos hoy, es una traducción directa de una fuente aramea, como pretendía C. C. Torrey[68].

Con esto pasamos al v. 39, que es en realidad el que más parece exigir en el redactor –el primitivo o Lucas– la idea de un traslado milagroso de Felipe por obra del Espíritu –según el texto de las ediciones– o de un ángel del Señor –según parte de los testigos: A *pc p w* (sir^{har}) Efr–. Como decíamos antes, si el v. 39 quería decir que el Espíritu arrebató físicamente al diácono evangelizador, el v. 40, en su redacción extraña, no era el mejor modo de describir el final de tal rapto. Ahora bien, si con la lectura que hemos hecho del v. 40 se allanan las dificultades y tenemos noticia de un hecho totalmente natural, ¿no se impone leer en el v. 39 un hecho del mismo tipo, aunque na-

66. El otro caso aducido por A. J. Wensinck propiamente no es idéntico a éste; por eso prescindimos aquí de él.

67. M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 100.

68. C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts* (HThS 1), Cambridge, Mass., 1916; M. Wilcox, *Semitisms*, 100.

rrado con un lenguaje propio de la Biblia cuando habla de los movimientos y de las acciones de los hombres de Dios?

La respuesta, a nuestro juicio, debe ser afirmativa, y para apoyarla aduciremos dos paralelos bíblicos. En 1Re 18, Abdías, mayordomo del rey, recibe de Ajab la orden de buscar a Elías. Abdías encuentra al profeta y le dice:

> «"¿Eres tú, mi señor, Elías?" Él respondió: "Sí, yo soy. Ve y di a tu señor: Ahí está Elías". Y Abdías le contestó: "¿Qué pecado he cometido para que me entregues en manos de Ajab, que seguramente me hará morir?... En cuanto yo te deje, el Espíritu de Yahwe te llevará (יִשָּׂאֲךָ) adonde yo no sé; y cuando vaya a informar a Ajab, él no te hallará y me matará"» (v. 7-12).

El narrador difícilmente se refiere aquí a un arrebatamiento físico, milagroso, del profeta. Precisamente el que atribuya la acción al Espíritu del Señor indica más bien que habla del –sin duda un tanto misterioso– ir y venir del profeta, movido por el Espíritu. En cuanto al verbo empleado, נשׂא, no tiene nada de violento o coaccionante: sirve perfectamente para decir que la huida de Elías, que es un fenómeno totalmente humano, se debe a un impulso interior de Dios. En cuanto al carácter no necesariamente violento del «arrebatar» de que habla Hch 8,39, nos puede dar luz uno de los pasajes del NT en que aparece el mismo verbo, ἁρπάζειν, y donde quizá deba leerse como trasfondo el נשׂא hebreo o su correspondiente arameo, נשׂב. Nos referimos a Jn 6,15, que dice: «Jesús, conociendo que iban a venir y ἁρπάζειν αὐτόν para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte solo». No parece probable que el redactor quisiese hablar aquí de una acción violenta de la turba, un «arrebatar» en sentido propio; suponiendo que el verbo griego esconde un נשׂא - נשׂב, el texto diría: «conociendo que iban a venir y llevárselo para hacerlo rey»[69].

69. Cabe incluso la posibilidad de que el ἁρπάζειν de Jn 6,15 responda a un נשׂב arameo –לקח o נשׂא hebreo– en función de verbo gráfico –como el «venir» que precede–, sin ningún énfasis. Al menos debemos decir que el contexto no autoriza a leer en él una acción violenta por parte de la multitud, semejante a un secuestro. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Romae ⁵1966, § 363. Podía tratarse de un equivalente del más común λαμβάνειν. En la multitud beneficiada por el milagro de los panes es lícito suponer un entusiasmo, y éste puede moverla a querer «coger a Jesús y hacerlo rey». Los verbos נשׂא y נשׂב pueden expresar incluso la acción de «robar», pero como una especie del significado más genérico «coger» o «llevarse».

El segundo paralelo, o grupo de paralelos, se halla en los evangelios y el mismo libro de Hechos. De Jesús se dice que es llevado por el Espíritu al desierto (Mt 4,1; Mc 1,12: con un verbo que puede ser fuerte, ἐκβάλλει, frente al más suave de Mt, ἀνήχθη; Lc 4,1), que vuelve con la fuerza del Espíritu a Galilea (Lc 2,27); Pablo y Bernabé inician su primer viaje misionero enviados por el Espíritu Santo (Hch 13,4); Pablo y sus acompañantes son impedidos por el Espíritu Santo de predicar la palabra en Asia y Bitinia (Hch 16,6s). Con este lenguaje se describen acciones «humanas», que suponen una reflexión y decisión humana, pero tras las que los narradores ven una acción del Espíritu. Se trata de un lenguaje bíblico plenamente justificado: no hay otro modo de narrar una historia cuyo personaje principal es Dios.

De modo semejante, sobre todo si leemos el relato desde el sustrato arameo, el narrador de Hechos presenta el encuentro del eunuco con Felipe, y la separación de los dos tras el bautismo, como resultado de una acción del Espíritu[70]. En realidad, lo que más puede hacer pensar en una acción milagrosa en sentido físico es la frase: «y no lo vio más el eunuco». Pero tanto esta frase –que parece violentamente insertada– como otros elementos del relato actual pueden ser resultado de retoques redaccionales a lo largo de un transmisión que termina con la inclusión de la pieza en la obra de Lucas. En este sentido, el material utilizado por Lucas para componer su obra no es un caso aislado: la transmisión de los libros del AT hebreo, según podemos rastrearla a través de la tradición manuscrita y las versiones griegas y arameas, presenta abundantes fenómenos de este tipo. Y muchas veces, el punto de partida, lo que da ocasión a los retoques, es una singularidad del texto original o del texto traducido que llega a manos de otro

70. Algunos autores, v.g., G. Stählin, consideran original la lección del texto occidental: «el Espíritu *Santo descendió sobre el eunuco, y un ángel* del Señor arrebató a Felipe». El texto ordinario –dice– supone un intento de armonizar este relato de un bautismo con 8,16, donde se habla de unos bautizados que no han recibido el Espíritu; para ello deben venir los apóstoles a imponerles las manos. Pero con F. F. BRUCE, *The Book of Acts* (NIC), Grand Rapids, ⁸1971, 190, creemos que la lección del texto occidental es secundaria: entraña una mejora redaccional al atribuir la retirada de Felipe a un ángel (igual que la llegada), una armonización con 10,44 («descendió el Espíritu Santo sobre todos»: bautismo del centurión Cornelio y de su casa) y una dosis mayor de aparato milagroso.

tradente[71]. Es explicable, por tanto, que en Hch 8,39s unas formas verbales arameas más bien inofensivas diesen lugar a que se leyera en el texto un rapto y un aterrizaje de Felipe de cierta aparatosidad.

* * *

En la carta de san Pablo a los Filipenses encontramos otra forma pasiva de εὑρίσκειν que ha extrañado a los comentaristas. El pasaje (3,9) se halla en lo que J. Gnilka llama «carta B» (2,1b-4,1.8s), de las dos que, según él, han sido fundidas en la actual epístola[72]; o en la «carta C», de las tres originales que reconstruye J. Murphy-O'Connor, que comprende prácticamente los mismos versículos que la B de J. Gnilka (3,2-4,1)[73]. Para nuestro propósito no será necesario que nos pronunciemos sobre el problema de la unidad o carácter compuesto de la carta, pero sí es de interés el hecho de que los autores coincidan en reconocer que el pasaje de que nos vamos a ocupar forma parte de

71. Veamos un ejemplo muy ilustrativo entre otros que podíamos citar. En Dn 4,29, el texto arameo dice: «Sabe, oh rey Nabucodonosor, que te va a ser quitado el reino. Te arrojarán de entre los hombres (מן־אנשא לך טרדין), morarás con las bestias del campo, y te darán a comer hierba como a los toros». La versión de Teodoción (4,31s) es literal. Los LXX, en cambio, ofrecen una traducción prolijamente parafraseada, que dice: «A ti se dice, Nabucodonosor rey, el reino de Babilonia te es arrebatado y dado a otro... Y *los ángeles* te arrojarán durante siete años, y no serás visto ni hablarás con ningún hombre; te darán a comer hierba como a un toro». El לך טרדין del original es un plural impersonal activo con valor de pasivo, es decir, equivale a: «serás arrojado». Pero este tipo de plural y el pasivo que representa tienen aquí un sujeto agente implícito: Dios. Se trata de un «pasivo divino» (cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 2). Los LXX, al añadir «los ángeles» como sujeto del participio activo, tenían, por tanto, una justificación. Sin embargo, su texto puede dar la impresión de que describe una intervención más directa de las potencias celestes en los acontecimientos terrenos de la que tenemos en el original arameo. Del NT, el caso más típico de estos retoques redaccionales es el relato de la curación del paralítico de la piscina en Jn 5,1-9, con su compleja tradición textual.

72. J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK X 3), Freiburg-Basel-Wien 1968, 6-11. El autor ofrece aquí una amplia discusión del problema de la unidad de la epístola y la justificación de la hipótesis de dos cartas originales. La segunda es polémica, escrita para salir al paso de la acción de predicadores judaizantes.

73. J. MURPHY-O'CONNOR, *Philippiens (Épître aux)*: DBS 7 (1965) 1215; la cuestión de la composición de la actual epístola está situada en col.1211-1216. Aquí pueden verse las diversas particiones propuestas por los estudiosos. Para todo lo relacionado con Filipenses remitimos a las amplias bibliografías de esta introducción y del comentario –excelente en todos los aspectos– de J. Gnilka.

un escrito de san Pablo fuertemente polémico, con el que quiere poner en guardia a la comunidad de Filipos frente a predicadores o misioneros de los que al menos podemos decir que son judíos, y muy probablemente son judíos no cristianos[74]. Comencemos por presentar la frase extraña dentro de su contexto en una de las traducciones castellanas más corrientes. Después de describir sus «virtudes» desde el punto de vista judío, antes de su conversión (v. 4-8), el Apóstol continúa:

> «A pesar de todo, cuantas cosas eran para mí ganancia, ésas por Cristo las he reputado pérdidas. Que sí, que aun todas las cosas estimo ser una pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas, y las tengo por basuras, a fin de ganarme a Cristo y ser hallado en él (καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ), no poseyendo una justicia propia, aquella que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada sobre la fe; a fin de conocer a él y sentir en mí el poder de su resurrección y la comunicación de sus padecimientos, configurándome conforme a su muerte, por si llego a encontrarme con la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,8-11)[75].

Refiriéndose a la breve frase «y ser hallado en él», J. Gnilka dice: «fórmula singular»[76]. Y ciertamente, leída fuera de su contexto, ¿qué quiere decir la frase «para ser hallado en él (=

74. Sobre el problema de los adversarios de san Pablo en Filipos y sus doctrinas véase el excursus de J. GNILKA, *Philipperbrief*, 211-218, y el artículo del mismo autor *Die antipaulinische Mission in Philippi*: BZ 9 (1965) 258-276; R. JEWETT, *Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians*: NT 12 (1970) 362-390 (con abundante bibliografía). Entre los comentarios baste citar el de J. H. HOULDEN, *Paul's Letters from Prision* (Pelican NT Commentaries), Harmondsworth 1970, 103-105. Según este autor, los adversarios del Apóstol en Flp 3 son judíos helenistas que se hallan fuera de la Iglesia y se oponen a ella. De la misma opinión es F. J. KLIJN, *Paul's Opponents in Philippians III*: NT 7 (1964) 278-284; cf. los autores citados por éste en p. 278, n. 2.

75. J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento*, 360. Aparte otras puntualizaciones de tipo más bien literario que podían hacerse a esta traducción, en ella debemos señalar un desacierto que puede prejuzgar la interpretación: en vez de «para sentir en mí el poder de su resurrección y la comunicación», una versión más literal habría sido más clara y habría estado menos polarizada. Por ejemplo: «para conocerlo a él y el poder de su resurrección y la comunión de sus padecimientos».

76. J. GNILKA, *Philipperbrief*, 193. Creemos, sin embargo, que para J. Gnilka, la extrañeza de la frase se debe también a la expresión «en Cristo» que contiene.

en Cristo)», o, según otra posible traducción, «para hallarme en él»? Por otra parte, si tomamos en consideración el conjunto de v. 8-11.17-19, las dificultades con que tropieza el exegeta son muchas y muy fuertes. Según J. Gnilka, lo que sigue inmediatamente a esta fórmula singular –«no poseyendo una justicia propia..., basada en la fe»– constituye un paréntesis en el que san Pablo expone muy sintéticamente la doctrina de la justificación por la fe, que en otros lugares desarrolla con mayor amplitud[77]. En esta hipótesis, eliminando el paréntesis, tendríamos el texto siguiente: «Todas las cosas considero una pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento (τῆς γνώσεως) de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas, y las tengo por basuras, a fin de ganarme a Cristo y ser hallado en él (...), a fin de conocer (τοῦ γνῶναι) a él y el poder de su resurrección». Ante este texto, la pregunta que se impone no es tanto la de qué significa «ser hallado en Cristo», sino la de qué sentido tiene la última oración final, la introducida por τοῦ γνῶναι. Pero quizá la respuesta a ambas deba darse al mismo tiempo. Veámoslo.

Para su interpretación de la fórmula εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, J. Gnilka parte de un principio que enuncia al comienzo de su comentario al pasaje. En el c.3 –dice–, el pensamiento de Pablo avanza desde el pasado hasta el presente, de su vida y su modo de pensar en el judaísmo antes de su conversión: su circuncisión al octavo día, su ascendencia israelita, su pertenencia al grupo fariseo, su celo, su escrupulosidad en alcanzar la justicia de la ley, todo lo consideró (ἥγημαι) pérdidas. En el v. 8 pasa a hablar del presente: «todas estas cosas las considero (ἡγοῦμαι) pérdida, basura, a fin de ganarme a Cristo». Finalmente, con el v. 9 y la extraña frase «para ser hallado en él, en Cristo», san Pablo pasa a hablar del futuro escatológico. «Sólo de este modo –comenta J. Gnilka– adquiere sentido la singular fórmula εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ: que el Apóstol conservará su derecho a la unión "en Cristo" hasta un punto que se identifica con el juicio (final)»[78].

77. J. GNILKA, *Philipperbrief*, 194.

78. J. GNILKA, *Philipperbrief*, 193s. Los paralelos aducidos por el autor (SalSal 17,8; 1Cor 4,2; Gál 2,17; Ap 20,15), a pesar de contener formas pasivas de εὑρίσκειν, tienen muy poco parecido con nuestro pasaje, incluso desde el punto de vista redaccional.

Ciertamente, en esta sección de la carta a los Filipenses Pablo comienza hablando del pasado. No tan claro es, en cambio, si al hablar en presente no incluye el pasado, y mucho menos aún cuándo pasa de la autobiografía a la teología; es decir, cuándo deja de hablar de su experiencia –naturalmente, religiosa– como judío primero y luego como cristiano para hablar de lo que todavía no ha sido objeto de experiencia porque pertenece al futuro. En la exégesis de J. Gnilka, si el εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ se refiere a la unión definitiva, escatológica, con Cristo –o al menos la incluye–, el texto plantea cuestiones muy graves. En primer lugar, ¿cómo dice Pablo que para alcanzar la unión escatológica con Cristo consideró basuras cosas que al menos no eran malas, de las que incluso se gloría, como su ascendencia israelita? La afirmación hubiese sido más lógica si Pablo hubiese llamado basura despreciable a las riquezas, los honores, las cosas de este mundo. En segundo lugar, si el Apóstol habla directamente de lo que ha hecho para alcanzar la bienaventuranza escatológica, descrita como unión con Cristo, ¿no resulta intolerablemente altanera la audacia con que en el v. 17 se presenta a los filipenses como el modelo que deben imitar? ¿No entraña esto una seguridad insolente respecto al destino final?

La solución a todas estas dificultades puede venir, a nuestro juicio, de un modo distinto de leer todo el pasaje, a saber: la autobiografía religiosa de san Pablo no termina en el v. 8, sino que se prolonga hasta el v. 11[79]. Para lograr esta lectura del conjunto contamos con tres argumentos principales: una interpretación del εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ (v. 9) que le quitará la extrañeza, otra del τοῦ γνῶναι (v. 10) que hará menos estridente la frase, y varios paralelos del NT que vienen a decir lo mismo.

Por lo que se refiere a la expresión εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, creemos que existe un modo de lograr que pierda su extrañeza, y con ello su misterio: ver en ella un calco literal de una fórmu-

79. Sobre el carácter autobiográfico de Flp 3,6-11 véase J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (StANT 18), München 1968, 231-238. Respecto a la frase εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, J. Blank se sitúa en la misma línea que J. Gnilka: con ella Pablo dice que lo único que le interesa es, al final, «ser encontrado en Cristo», conservar el «estar en Cristo» hasta el final (cf. p. 234 y n. 77, donde recoge y discute otras interpretaciones). Sobre la historia de la interpretación del v.9 cf. P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965, 63-68.

la hebrea con la pasiva de מצא o aramea con una forma pasiva de אשכח, en que el verbo significa «llegar, venir». En este caso, el ἐν αὐτῷ no sería propiamente un sinónimo o equivalente de la expresión «en Cristo», tan frecuente en san Pablo, sino que respondería al lugar adonde exigido por el verbo de movimiento, y que las dos lenguas semíticas expresarían mediante la preposición ב[80]. En esta hipótesis, el texto debería traducirse así:

> «Cuantas cosas eran para mí ganancias, ésas por Cristo las he considerado pérdidas. Que sí, que aun todas las cosas estimo ser pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien di al traste con todas, y las tengo por basuras, a fin de ganarme a Cristo y *llegar/ir* a él, no poseyendo una justicia propia, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe en Cristo...»

Frente a la insistencia de J. Gnilka en el tiempo presente de los verbos en este pasaje, por oposición a los versículos precedentes, en los que Pablo habla claramente de su pasado, conviene destacar que entre los dos ἡγοῦμαι tenemos el aoristo ἐζημιώθην. Esta mezcla de tiempos es sin duda un acierto: el Apóstol quiere indicar con ella que, por una parte, renunció –acción terminada, pasada– a lo que eran sus privilegios o títulos de gloria en el judaísmo sin Cristo; pero, por otra, el modo de valorar que entrañó su ruptura con el judaísmo fariseo hostil a Cristo persiste en él, sigue sintiéndose enriquecido con el cambio. Para poder llegar a Cristo, para pasarse a él –acción pasada– tuvo que renunciar a lo que consideraba estado de perfección en el judaísmo, incluido su celo de perseguidor de la Iglesia.

A nuestro juicio, el mejor paralelo de lo que escribe aquí san Pablo es lo que leemos en Heb 13,12s: «Jesús, a fin de santificar al pueblo por medio de su sangre, padeció fuera de la puerta; salgamos, pues, a él fuera del campamento llevando su oprobio». Vale la pena que hagamos un breve comentario a estas palabras.

80. Para la expresión ἐν Χριστῷ véase la bibliografía recogida por R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTS MS 4), Cambridge 1967, 290, n. 1. Sobre la expresión «paralela» σὺν Χριστῷ cf. J. DUPONT, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul,* Bruges 1952; J. GNILKA, *Philipperbrief*, 76-93; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NeutestAbh NF 2), Münster ²1969, 286-320.

La carta a los Hebreos está dirigida sin duda a cristianos de origen judío –aquí no necesitamos especificar más–, que, precisamente por su fe cristiana, sufren hostilidad por parte de los judíos que no han acogido el Evangelio[81]. Al menos creemos que sólo en esta hipótesis –o en la de que dentro de la comunidad destinataria abundan los miembros de origen judío– adquiere sentido el pasaje que hemos citado. Suponiendo que los destinatarios se sienten acobardados y vacilantes en su adhesión a Cristo por verse considerados como heréticos o apóstatas por el judaísmo oficial y excluidos de la vida religiosa del judaísmo, la exhortación del autor resulta de una claridad total. Jugando con el precepto de Lv 16,27, según el cual los cuerpos de los animales cuya sangre servía para expiar el pecado eran quemadas fuera del campamento, el autor recuerda que Jesús murió –por los pecados– fuera de la ciudad, como maldito, condenado por impío (cf. Lc 22,37: «Tiene que cumplirse en mí esto que está escrito: Y fue contado entre los impíos»). Los que creen en él, por tanto, deben salir del «campamento» para ir a él; es decir: no es posible ir a Cristo, estar con él por la fe, si no se rompe con un judaísmo que lo condenó. Por eso también el ir a él, el creer en él, es imposible sin cargar con el oprobio con el que él mismo cargó, sin hacerse reos de la misma condena que, por medio del Sanhedrín, pronunció contra él el judaísmo. No hay otro camino para el judío que quiere llegar a Cristo.

Suscribimos plenamente el comentario de C. Spicq a este pasaje de Hebreos[82]. El salir a él fuera del campamento llevando su oprobio significa romper de una vez para siempre los viejos límites de Israel, es decir, renunciar al mosaísmo, a sus ob-

81. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ^{6}1966, 41-56. El autor presenta y discute todos los intentos de puntualizar más la identidad de los destinatarios. Véase también A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969, 40-48. Se ha propuesto la hipótesis de que los destinatarios eran judíos no cristianos (H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* [StPostB 1], Leiden 1959), o esenios (F. F. BRUCE, *«To the Hebrews» or «To the Essenes»?*: NTS 9 [1962-63] 217-232), o un grupo de origen sacerdotal (C. SPICQ, *Paul [Épître aux Hébreux]*: DBS 7, 1961, 226-230). En una u otra hipótesis, consideramos acertada la definición de la carta que da C. Spicq: «tratado de apologética, dirigido a judeocristianos que vacilan en su fe».

82. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (ÉtB), II, Paris 1953, 427s.

servancias rituales, a su culto terrestre, a los sacramentos que le eran propios. La muerte de Jesús fuera de la puerta significa que ya no forma parte del pueblo judío y de su economía, que ya no hay solidaridad posible entre él y los que persisten enfeudados en la sinagoga. Esta ruptura, por parte del creyente, de toda vinculación religiosa con el pasado judío no es más que una condición negativa para *alcanzar* a Jesucristo, que ha entrado y mora en el santuario celeste. Pero de igual modo que Jesús fue condenado como blasfemo, crucificado y escarnecido por su pueblo, así también los cristianos de Jerusalén, o de origen judío, sufrirán ineludiblemente exacciones y humillaciones cuando, negándose a todo compromiso, se desolidaricen de sus antiguos correligionarios. Llevarán el oprobio de Cristo, «reputando riqueza mayor el oprobio de Cristo que los tesoros de Egipto» (11,26). El llegar a Cristo, por tanto, exige a un judío piadoso una renuncia costosa. Ésta es –termina C. Spicq su comentario– la conclusión suprema de la epístola, que dirige a judíos convertidos, tentados de negar a Cristo. No sólo deben estar convencidos de la inferioridad y caducidad de la antigua Alianza, y creer en la eficacia del único sacrificio de expiación del nuevo Sumo Sacerdote, sino también deben sacar de esta fe una consecuencia práctica: romper radicalmente todo vínculo religioso con Israel, huir a la ciudad celeste.

Estas palabras de Hebreos, que hablan de una exigencia dura al judío creyente en Cristo Jesús, explican la pasión violenta con la que Pablo habla de sí mismo a los filipenses: lo que él hizo fue cargar con el oprobio de Cristo y salir fuera del «campamento»; así, y sólo así, «llegó a él». Lo único que Pablo añade a su exhortación a los filipenses, implícita en 3,8s, pero explicitada luego en 3,17s al proponerse como modelo que sus destinatarios deben imitar, es proclamar con orgullo que su acción, en cambio, le proporcionó la mejor de las ganancias, y que su renuncia al «salir del campamento» fue simplemente la renuncia a algo que era radicalmente pérdida, si obstaculiza el conocer y llegar a Cristo.

Con esto se disipa otra de las dificultades que señalábamos en esta sección de la carta a los Filipenses: la de que Pablo presente su conducta pasada y actual como un modelo a imitar. En realidad, lo imitable de que habla el Apóstol era para sus contrincantes de Filipos un «oprobio»: una apostasía del judaísmo, de la fe en el Dios vivo y verdadero. El pasaje, por

tanto, está dirigido a judeo-cristianos que, como los destinatarios de la carta a los Hebreos, por obra de judaizantes o más bien de judíos no cristianos, se hallan en la tentación de pensar que su fe cristiana, su haber salido del campamento para llegar a Cristo, entraña una pérdida y un verdadero oprobio. Sólo así se explica, a nuestro juicio, el tono acalorado de este capítulo de la carta.

La otra expresión extraña de nuestro pasaje, el τοῦ γνῶναι, resulta fácil de explicar tras lo expuesto hasta aquí[83]. Si, como parece imponerse, entendemos este infinitivo como final, el resultado que obtenemos es un texto poco claro, si no decididamente oscuro. Interpretando el «ser hallado en él» como alusión a la unión escatológica con Cristo, ese «para conocerlo a él y el poder de su resurrección» pertenecerá también a la realidad escatológica que espera el Apóstol. Ahora bien, en el v. 8 ha dicho que consideró pérdida sus títulos de gloria en el judaísmo, comparados con el conocimiento de Cristo Jesús; es decir, al conocer a Cristo comprendió que cuanto anteriormente constituía su orgullo y su afán era una lastimosa pérdida: le hacía perder a Cristo. Este conocimiento, por tanto, ha tenido lugar ya, no es algo que sólo se hará efectivo en el encuentro escatológico con Cristo. Es lícito, pues, que nos preguntemos: ¿no pertenecerá también al pasado –y al presente, en que persiste– el conocimiento de Cristo y del poder de su resurrección a que alude la frase introducida por τοῦ γνῶναι? Creemos que sí; es más, que sólo entendiendo de este modo este conocer conseguiremos que el conjunto del párrafo haga sentido, dentro de una total coherencia.

En el griego del NT, el infinitivo precedido de τοῦ no siempre tiene valor final: puede poseer también valor consecutivo o hacer el papel de un gerundio[84]. Este fenómeno se debe,

83. Para una presentación sencilla, pero muy completa, de las interpretaciones que se han dado de Flp 3,10, especialmente de la expresión «el poder de su resurrección», véase J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (Epifanía 19), trad. de J. Valiente, Madrid 1975, 111-114. En todas ellas, incluso en la que defiende J. A. Fitzmyer, ya a una primera lectura se tiene la impresión de hallarse ante construcciones teológicas que no brotan del texto. El autor había dedicado antes al versículo un estudio especial: *«To Know Him and the Power of His Resurrection» (Phil 3,10)*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (éd.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 411-425.

84. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 382-386.

al menos en gran parte, a influjo semítico. En hebreo, el infinitivo con ל, aunque con mayor frecuencia representa una oración final –o una simple completiva–, equivale también no pocas veces a un gerundio; representa, por tanto, una acción concomitante con la expresada con el verbo que precede. En no pocos casos, incluso resulta difícil decidir si el ל es final o de gerundio. Por lo que se refiere al arameo, con una frecuencia semejante encontramos dos fórmulas bivalentes: infinitivos precedidos de ל, que puede ser final o de gerundio, e infinitivos solos –sin ל–, que en unos casos son finales y en otros equivalen a un gerundio. Teniendo esto en cuenta –como se inclinaba a pensar ya el P. Joüon–[85], junto con la posibilidad de que Pablo se deje llevar de su formación lingüística hebreo-aramea, y griega a través de un manejo de los LXX, etc., nuestro texto puede traducirse así:

> «Todas las cosas estimo ser una pérdida, comparadas con la eminencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien renuncié a todas, y las tengo por basuras a fin de ganarme a Cristo y llegar a él, no poseyendo una justicia propia, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de (= en) Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada sobre la fe, conociéndolo a él y el poder de su resurrección».

Al hablar de justicia, de la justicia que posee, Pablo no se refiere al futuro escatológico: la justificación es una realidad de fe, pero poseída ya en la existencia terrestre. El Apóstol dice que esta justificación le ha venido por la fe, porque ha conocido a Cristo y el poder de su resurrección, con lo cual quedó aniquilada la ignorancia que, entre otras cosas, alentó su celo de perseguidor de Cristo en su Iglesia. El poder, por tanto, de la resurrección de Jesús –dice aquí Pablo– es una realidad conocida ya en este mundo, como lo es el conocimiento de Cristo que afirma haber alcanzado.

La mejor garantía de lo acertado de esta interpretación nos llega, a nuestro juicio, de una sección de la carta a los Romanos, en la que el Apóstol habla a la vez de ignorancia y re-

85. P. JOÜON, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens*: RSR 28 (1938) 305s. Como ejemplos neotestamentarios de este infinitivo con valor de gerundio, el P. Joüon cita Mt 21,32 y Hch 7,19; indudablemente, traduciéndolos con valor final, el sentido que resultaría sería muy extraño.

chazo de Cristo –por parte de los judíos celosos–, de conocimiento del mismo y del poder de su resurrección respecto a la justificación por la fe. Para nuestra exposición y argumentación necesitamos citar el pasaje por extenso:

> «Israel, en cambio, que corría tras una ley de justicia, no dio alcance a esa ley. ¿Por qué? Porque no quería justicia nacida de la fe, sino como si fuera fruto de las obras. Tropezaron en la piedra de tropiezo, según está escrito: "He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo y una roca de escándalo, y quien creyere en él no quedará confundido" (Is 8,14). Hermanos, la inclinación de mi corazón y mi oración a Dios es a favor de ellos para su salvación. Porque doy fe de ellos de que tienen celo de Dios, pero no según conocimiento (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν), pues desconociendo (ἀγνοοῦντες) la justicia de Dios, y empeñándose en mantener la suya, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rom 9,31-10,3).
>
> «Tal es la palabra de fe que predicamos. Porque si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (10,8s).

En este pasaje de Romanos, Pablo propiamente no ofrece un retazo de especulación teológica, sino narra una historia en el lenguaje teológico, pues en realidad es la historia de una fe que se resiste. Según una atinada sugerencia de E. Trocmé, el contenido de esta extensa carta no fue redactado de nueva planta para ser enviado a los cristianos de Roma: se trataba de un material que el Apóstol debía haber expuesto y predicado muchas veces[86]. Así se explica el carácter menos epistolar del escrito, su semejanza a la vez con un tratado sistemático y un sermón, con un amplio recurso a una retórica que tiene paralelos en la diatriba. Porque –dice acertadamente E. Trocmé– la situación que supone este contenido debió darse en todas las ciudades en que la comunidad nacida por obra de la predica-

86. E. TROCMÉ, *L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul*: NTS 7 (1960-61) 148-153. El principal punto de partida de E. Trocmé es ciertamente sólido: fuera del saludo inicial (1,1-14) y de las noticias personales que el Apóstol da al final (15,14-33) no encontramos ninguna alusión concreta a los destinatarios; el cuerpo de la carta no contiene elementos epistolares. Se parece mucho, por tanto, a la carta a los Hebreos, en la que los estudiosos ven un sermón compuesto y pronunciado antes, y enviado luego en forma epistolar con la adición de una despedida (13,18-25). Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 9-26.

ción de Pablo comprendía un número notable de judíos procedentes de la correspondiente comunidad judía. En un principio, estos cristianos pudieron vivir su nueva fe sin romper con el judaísmo; pero cuando las autoridades judías, o sus comunidades, cerraron las puertas a estos judíos «apóstatas», éstos se debían sentir desamparados, vacilantes entre la nueva fe y la antigua religiosidad, a la que los unía una tradición venerable que servía de marco a toda su vida[87]. Más pronto o más tarde, Pablo debía ocuparse de este problema y darle solución; y la solución que le da en Filipenses y Romanos es la misma que ofrece la carta a los Hebreos: «Salgamos a él fuera del campamento llevando su oprobio».

Dentro del contexto sugerido por E. Trocmé, el pasaje de Romanos que hemos citado habla casi por sí solo; es, como hemos dicho, el relato de una historia, no una pieza de especulación teológica abstracta. Israel, es decir, los judíos que rechazaron primero a Jesús y luego a su Iglesia, actuaron por celo: vieron en él y en ella algo irreconciliable con la ortodoxia judía[88]. Fue como si Dios hubiese puesto en su camino una piedra de escándalo, según las palabras del profeta. Pero Pablo añade que ese celo, un celo que también él había sentido y que le había llevado a perseguir a la Iglesia, es un celo «sin conocimiento», ignorante: «no conocieron» la justicia de Dios, no se sometieron a ella. Tenemos, por tanto, atribuido a los judíos incrédulos, lo contrario de lo que Pablo proclama haber alcanzado en su conversión, en su paso-llegada a Cristo: ignorancia, desconocimiento de Cristo, y rechazo de la justicia ofrecida por Dios (Flp 3,8s).

Pero también la frase final de Flp 3,8-10 tiene un paralelo en el pasaje de Romanos que estamos comentando. Según la lectura que hemos hecho, Flp 3,10 dice: renuncié a todas esas cosas y las tengo por basura «para ganarme a Cristo y llegar a él, no poseyendo una justicia mía, la que viene de la ley, sino

87. Sobre la ocasión o situación concreta que supone la carta a los Romanos, tema que desde el siglo pasado ha sido objeto de mucha discusión, véase la amplia y documentada síntesis de O. KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Auslegung und Verkündigung 3), Regensburg 1971, 178-204.

88. Véase nuestro estudio *El proceso ante el Sanhedrín y el ministerio público de Jesús. I: El móvil de la acción judicial judía contra Jesús*: EstB 34 (1975) 83-111.

la que viene por la fe de Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada sobre la fe, al conocerlo a él y el poder de su resurrección». Que Pablo alcanzase la justicia de Dios –la única verdadera– «al conocer a Cristo y el poder de su resurrección» es una afirmación muy semejante a la que leemos en Rom 10,9: «Porque si confesares con tu boca –confesar que supone un conocer– a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo», es decir, justificado, constituido amigo de Dios. Cristo, en efecto, «fue entregado por nuestros pecados, y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). Con otras palabras: la obra de Dios resucitando a Jesús proclama la inocencia, la «justicia» de éste –Dios no pudo resucitar a un verdadero culpable, un verdadero impío condenado por el Sanhedrín–; pero como Jesús había sido entregado (por Dios) a la muerte por nuestros pecados, la proclamación de su inocencia, su «justificación», es la nuestra. Ahora bien, para beneficiarse de esta justificación es preciso creer en Jesús, en Dios que lo resucitó de entre los muertos; en palabras de Pablo, «someterse a la justicia de Dios» (Rm 10,3), al modo escogido por él para declararnos justos. Y este creer –no es preciso demostrarlo– equivale a conocer «el poder de la resurrección de Jesús»[89].

A este respecto son iluminadoras las siguientes observaciones de W. Pannenberg sobre el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas judías, según lo podemos reconstruir con plena confianza a partir de los evangelios:

> «La hondura del conflicto de Jesús con la tradición judía; la real, profunda ambigüedad de la situación en que Jesús se vio implicado, y con ello el profundo significado de su pasión, quedan oscurecidos si, movidos por un celo precipitado que quiere salvaguardar la imagen de un Jesús inocente y libre de culpa, sólo vemos mala voluntad en sus oponentes. La condena y muerte de Jesús no fue obra de unos pocos individuos no cualificados, sino de la ley misma, cuya autoridad tradicional fue puesta en tela de juicio por su actividad. En

89. El «conocimiento», por tanto, y el «conocer» de que habla Pablo en este pasaje de Filipenses no tienen nada que ver con paralelos del AT o del mundo helenístico; son algo tan original como el acontecimiento básico de la fe cristiana. Una discusión del problema y la bibliografía correspondiente puede verse en J. GNILKA, *Philipperbrief*, 193.

> este sentido, san Pablo tiene razón cuando dice que Jesús vino a caer bajo la maldición de la ley (Gál 3,13)... El Apóstol probablemente quiere decir con esto que Jesús fue excluido, como transgresor, de la comunidad del pueblo de Dios. Jesús sólo pudo caer bajo la maldición de la ley si, y en la medida en que, apareció como transgresor de la ley y, por tanto, como rebelde frente a Dios, que había dado la ley... Jesús, al presentarse como poseedor de una autoridad idéntica a la de Dios, inevitablemente apareció como blasfemo a los ojos de los judíos que eran fieles a la ley.
>
> Sólo desde la perspectiva de la resurrección de Jesús venían a verse los hechos a una luz nueva. Si la resurrección de Jesús de entre los muertos sólo podía ser entendida como una acción de Dios mismo en Jesús, y por ello como la aprobación de la actividad de Jesús anterior al Viernes Santo, el juicio de los judíos quedaba desbaratado. Si Jesús había sido resucitado realmente de entre los muertos –y sólo entonces–, no él, sino el que lo había rechazado en nombre de la ley era el blasfemo. Es más, si el mismo Jesús, que había sido rechazado en nombre de la ley, había sido luego resucitado por Dios, entonces la ley tradicional venía a resultar una expresión inadecuada de la voluntad de Dios»[90].

Pero para que este cambio de perspectiva tuviese lugar era preciso, en palabras de Pablo, «someterse a la justicia de Dios», creer en el hecho de la resurrección de Jesús por Dios. Esto fue lo que representó el paso que dio Pablo: dejó la ley, el judaísmo, el celo y la justicia fariseas para «llegar a Cristo». Se sometió a la justicia de Dios, en una sumisión que entrañó una desgarradora renuncia, pero a la vez una inmensa ganancia: la justicia de Dios, proclamada para todos los hombres en la resurrección de Jesús. Por eso también todo esto vuelve a darnos luz sobre el pasaje de Flp 3 en que Pablo se presenta como modelo a imitar: en realidad –repetimos–, el proceder propio que recomienda copiar es algo vituperable para sus adversarios; si éstos son judíos, una apostasía; si son cristianos de origen judío, una especie de traición a unas tradiciones venerables, en las que se veía una expresión de la voluntad de Dios. En el primer caso, el Apóstol proclama orgulloso el honor que para él representa cargar con el oprobio, la condena, que

90. W. PANNENBERG, *Jesus God and Man*, trans. by L. L. Wilkins and A. Priebe, London 1968 (= *Grundzüge der Christologie*, Güttersloh 1964), 254.

padeció Cristo; en el segundo, que para llegar a Cristo, para poseer la justicia que en él nos concede Dios, no le importa ser excluido de la comunidad judía, del culto sinagogal, etc., cosas que podían añorar sus cristianos de origen judío ante la presión de sus correligionarios, celosos todavía por ignorancia. Con el lenguaje de la carta a los Hebreos, podríamos glosar las palabras de Pablo a los filipenses: como yo he salido fuera del campamento para unirme a él llevando su oprobio, así debéis hacer vosotros. Y éste es sin duda el sentido que tienen las palabras que añade en el v. 10: «(para conocer) la comunión en sus padecimientos, hecho conforme a su muerte». ¿No es fácil leer tras estas palabras las de 2Cor 11,24: «cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno»? ¿No es ésta una real y excelente manera de llevar el oprobio de Cristo, de compartir sus padecimientos, de configurar su vida según la muerte de Cristo?[91]

Por su ruptura con el judaísmo fariseo, que –como leemos en los evangelios– en su celo ignorante actuó contra Dios creyendo que defendía la causa de Dios oponiéndose a Jesús de Nazaret, el Apóstol carga sobre sí la misma oposición, que es hostilidad celosa hasta la muerte violenta. Participa, por tanto, realmente en los padecimientos de Cristo, y su vida parece caminar inexorablemente a una muerte como la de Jesús: muerte decretada por la suprema autoridad judía, por delito de apostasía y seducción del pueblo, como leemos en el Talmud[92]. De este celo de las autoridades judías contra Pablo habla Lucas insistentemente en el libro de los Hechos (13,45; 17,5; 21,27-30, etc.). A la luz de estos testimonios y de las palabras del propio Pablo en 2Cor 11,22-33, la afirmación de su participa-

91. Es muy importante recordar aquí que la situación que hemos leído tras esta briosa exhortación y confesión de Pablo en Flp 3 es la misma que, según no pocos autores modernos, supone la redacción final del evangelio de Juan. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, LXX-LXXIX, y la bibliografía citada en p. LXXIX. De modo especial –según R. E. Brown– se refleja esta situación y la exhortación correspondiente en el relato de la curación del ciego de nacimiento (c.9; cf. p. 374.376-379).

92. «La víspera de la Pascua fue colgado Jesús. Cuarenta días antes, el pregonero había gritado: Es sacado a lapidar porque ha practicado la hechicería y ha seducido y descarriado a Israel» *(b. Sanhedrin* 43a). Sobre el valor y el sentido de este testimonio cf. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg ^{4}1969, 41-45.

ción en los padecimientos de Cristo y su configuración en la misma forma de muerte deja de ser un enunciado de especulación teológica para convertirse en un pasaje de relato autobiográfico.

* * *

Para terminar queremos dedicar un breve comentario a otro pasaje del NT en que tenemos otra construcción extraña con εὑρεθῆναι. En una exhortación a la perseverante espera de la venida del Señor, la segunda carta de Pedro dice:

> «Puesto que todas estas cosas se han de disolver, ¿cuáles conviene que seáis en santas costumbres y obras de piedad, aguardando y apresurando el advenimiento del día de Dios, por el cual los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, ardiendo, se derretirán? Pero nuevos cielos y nueva tierra aguardamos, según su promesa (κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ), en los cuales habita la justicia. Por lo cual, amados, mientras esperáis estas cosas, afanaos por ser hallados ante él, inmaculados e intachables, en paz (σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ)» (3,11-14).

En esta interpretación de la frase final, que es la que aparece en traducciones y comentarios, se da por supuesto que el pronombre αὐτῷ se refiere a Dios[93]. En cualquiera de las variantes de esta traducción hay una o varias arbitrariedades frente al original griego. Las más importantes se refieren al modo de entender el pronombre en dativo. ¿Por qué traducirlo «ante él», es decir, «ante Dios»? Si el autor hubiese querido exhortar explícitamente a sus destinatarios a que se esforzasen por ser hallados intachables ante Dios –implícitamente, como es natural, sí lo dice–, ¿por qué no empleó una fórmula con preposición, que hubiese sido más indicada? Por otra parte, si αὐτῷ se

93. Cf., por ejemplo, K. B. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XII 2), Freiburg-Basel-Wien ³1970, 235. Curiosamente, en la traducción de R. LECONTE, *Les Épîtres Catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre* (La Sainte Bible), Paris ²1961, 148, se ha suprimido el comprometedor pronombre, y con una versión libre se ha eliminado la dificultad: «Poned vuestro celo en ser sin tacha y sin reproche, para ser encontrados en paz». ¿No es este proceder un testimonio de la extrañeza que contiene el original griego? J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento*, 445, cambian la distribución de los predicados: «Procurad con empeño, conservándoos inmaculados e intachables, ser hallados por él en paz». La versión tiene no poco de paráfrasis.

refiere a Dios, hay dos cosas que extrañan: que el autor usara el pronombre en lugar del nombre correspondiente, pues Dios no está nombrado en el contexto inmediatamente anterior; su aparición en la expresión «el día de Dios», en el v. 12, dentro de la cual el acento recae sobre la palabra «día», no parece justificar que en el v. 14 se aluda a él mediante un pronombre. Igualmente, si este pronombre del v. 14 designa a Dios, ¿cómo a continuación, en el v. 15, se comienza hablando de Dios utilizando el nombre, no el pronombre? Finalmente, ¿qué quiere decir la locución «ser hallados en paz»? Al menos se impone reconocer que, si con ella se quiso expresar el resultado del juicio que entrañará la venida del Señor, la fórmula no parece muy acertada.

Creemos, sin embargo, que es posible leer aquí el contenido que suponen las traducciones ordinarias, pero sin violentar el original griego. Para ello basta atender a dos cosas: a que el pronombre αὐτῷ puede referirse a τὸ ἐπάγγελμα, «la promesa», que es el sustantivo neutro más cercano del contexto precedente; y a que εὑρεθῆναι, por sustrato semítico o sin él, puede significar «llegar». En un sustrato arameo o hebreo, el pronombre en dativo respondería muy bien a un ל con sufijo que indicase el lugar adonde, la meta del movimiento. Aplicando estas dos posibilidades al texto de 2Pe, y traduciendo literalmente, tenemos:

> «Pero nuevos cielos y nueva tierra aguardamos, según la promesa, en los cuales habita la justicia. Por lo cual, amados, esperando estas cosas, afanaos, inmaculados e intachables, por llegar a ella en paz, y la longanimidad de nuestro Señor consideradla salvación...»[94]

En todo el NT, el neutro ἐπάγγελμα sólo aparece aquí y en otro pasaje de la misma carta (1,4). Es, en cambio, muy frecuente el femenino ἐπαγγελία. Y con este sustantivo, en singular o en plural, son abundantes las locuciones que hablan de «heredar» las promesas (Heb 6,12; 11,9), de «recibir» las promesas (Heb 9,15), de «alcanzar» la promesa o las promesas (Heb 6,15; 11,33: ἐπέτυχεν; 10,36; 11,13.39: ἐκομίσαντο). Todas estas

94. Cabía también la posibilidad de agrupar los adjetivos con la expresión «en paz», con lo cual tendríamos: «Esforzaos por llegar a ella (a la promesa) inmaculados e intachables, en paz».

expresiones son sinónimas de la que con nuestra interpretación lingüística hemos obtenido para 2Pe 3,14: «llegar a la promesa». Pero, al mismo tiempo, con ella logramos una mejor vinculación del v. 14 y el 15: a la exhortación a una vida santa, que garantice la consecución de la promesa –los nuevos cielos y la nueva tierra–, responde muy bien, en el contexto de la carta, una referancia a la longanimidad de Dios, que parece olvidado de su venida. Esa longanimidad constituye un medio de salvación: gracias a ella, incluso los descarriados pueden volver a la vida intachable para asegurar su llegada a la promesa de Dios.

4. *María y José (Mt 1,18)*[95]

El relato que en el evangelio de Mateo sigue a la genealogía de Jesús (1,18-25) lleva por título en algunas Biblias: «Las dudas, o zozobras, de san José»[96]. Este título no especifica el

95. Publicado con el título *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1,18)*: EstB 38 (1979-80) 35-55.

96. Entre los abundantísimos estudios dedicados al evangelio de la infancia en Mateo citaremos sólo algunos: G. DANIELI, *Le tradizioni di Mt 1-2 e loro origine*, Piacenza 1969; E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2* (Scripta Facultatis Theologicae «Marianum» 25), Roma 1970; A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn: Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Theologische Perspektiven), Düsseldorf 1971; F. ZINNIKER, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*, Freiburg 1972; G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63), Rome 1976. Respecto al problema de la historicidad véase E. RASCO, *Mt 1-2: Structure, Meaning, Reality*: StEv 4 (1968), 214-230; G. DANIELI, *Storicità di Mt I-II: Stato presente della discussione*: EstJos 25 (1971) 53-61; A. SALAS, *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Biblioteca Escuela Bíblica 1), Madrid 1976; A. DÍEZ MACHO, *La historicidad de los evangelios de la infancia. El entorno de Jesús* (Col. Santiago Apóstol), Madrid 1977. De los trabajos dedicados especialmente al c.1 de san Mateo nos limitamos a citar dos: A. VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 45-58.239-262; 9 (1965) 32-49 (= *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, 57-102); M. D. JOHNSON, *The Purpose of Biblical Genealogies* (SNTS MS 8), Cambridge 1969. En cuanto a bibliografía sobre el relato de Mt 1,18-25 seleccionamos los títulos siguientes: J. M. GERMANO, *Nova et vetera in pericopam de S. Joseph (Mt 1,18-25)*: VD 46 (1968) 351-360; E. RASCO, *El anuncio a José (Mt 1,18-25)*: EstJos 25 (1971) 84-103; A. A. SICARI, *«Ioseph iustus» (Mt 1,19): La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*: EstJos 25 (1971) 62-83; T. STRAMARE, *I sogni di S. Giuseppe*: EstJos 25 (1971) 104-122; K. GRAYSTON, *Matthieu I:18-25. Essai d'interprétation*: RTPhil 23 (1973) 221-232; T. STRAMARE, *Giuseppe, «uomo giusto», in Mt 1,18-25*: RivBib 21 (1973) 287-300.

motivo de la duda o la zozobra; por eso puede servir para encabezar cualquiera de las dos interpretaciones que, desde la época patrística, se han dado al comportamiento de José, leído en el relato. La más antigua es la que se ha llamado hipótesis de la «sospecha de adulterio»[97]. La intención de abandonar a María, de repudiarla quizá rompiendo el matrimonio obedece –según esta hipótesis– a que José, al conocer por los signos externos que la Virgen María estaba encinta, no podía evitar el pensar en un adulterio. El principal punto de apoyo de esta teoría reside en lo que parece decir el texto griego del v. 18: «Estando desposada la madre de Jesús, María, con José, antes que viviesen juntos *fue encontrada encinta* (εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα) del Espíritu Santo»[98]. Por otra parte, con lo que aquí lee esta interpretación parecen armonizar perfectamente las palabras del ángel a José en el v. 20: «José, hijo de David, no temas tomar a María, tu esposa, pues lo engendrado en ella es del Espíritu Santo». El ángel –suponen los defensores de esta interpretación– revela a José el misterio acaecido en María, y así disipa en él toda sospecha de adulterio.

La otra interpretación suele llamarse hipótesis del «temor reverencial», y su principal punto de partida es un dato del texto que en la hipótesis anterior no queda explicado: José, «siendo justo y no queriendo infamarla, resolvió abandonarla/repudiarla en secreto» (v. 19). Si sospechaba adulterio en María y era justo, debía ajustarse a la ley, que condenaba implacablemente a las adúlteras. Por tanto, el comportamiento que le atribuye el evangelista no puede obedecer a una sospecha de adulterio. En palabras de san Jerónimo, esta hipótesis del temor reverencial como móvil de la intención de José dice así: «José, conociendo

97. La encontramos ya en SAN JUSTINO, *Dial.* 78: PG 6,657. Entre sus principales defensores en la antigüedad merecen ser citados: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth. Hom.* IV,4: PG 57,43s; SAN AMBROSIO, *De inst. virg.* V: PL 16,327-330; SAN AGUSTÍN, *Epistola CLIII*, IV: PL 33,657; SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo CXLVI*: PL 52,591-594. Ésta es también la interpretación de casi todos los autores protestantes y de algunos católicos. Véase la documentada presentación del problema y de las soluciones propuestas que contiene la excelente obra de J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 164-172; en 157-163 el autor se ocupa de los «desposorios» de José y María.

98. La traducción litúrgica castellana dice: «resultó que esperaba un hijo». Semejante versión parece incluso leer en el texto de Mateo una alusión a las habladurías de las vecinas de Nazaret ante el estado de la Virgen.

la castidad de María y maravillado de lo sucedido, oculta con el silencio el misterio que ignoraba»[99]. No es difícil ver que esta interpretación explica mejor la «justicia» de José y su intención de actuar en secreto. Pero para lograrla se deben leer en el texto cosas que no dice: que se siente enfrentado con el misterio del estado de María y que deja en manos de Dios la explicación del mismo. Por otra parte no resulta muy claro cómo esta actitud representa la conducta de un hombre justo.

A pesar de su discrepancia, estas dos interpretaciones parten de una base común: el hecho, no afirmado explícitamente en el texto, de que José ignoraba la concepción milagrosa de Jesús en las entrañas de María. Por eso en algunas Biblias este episodio lleva por título: «El misterio de la concepción de Jesús, revelado a José»[100]. Dos datos del texto son los que han hecho pensar esto: el «fue encontrada encinta» del v. 18 y las palabras del ángel en el v. 20. Pero dos autores recientes, X. Léon-Dufour y M. Krämer, han puesto de relieve las incongruencias que resultan de esta lectura del texto y han ofrecido una explicación que, dentro de la hipótesis del temor reverencial, y en una forma propuesta ya por el teólogo Alfonso Salmerón, disipa las dificultades y a la vez ayuda a entender mejor el relato de san Mateo[101]. Y los dos recurren a un mismo procedimiento: una

99. SAN JERÓNIMO, *Comm. in Ev. Matth.* I,II,12: PL 26,25. Esta interpretación no es quizá una invención de san Jerónimo; puede proceder de Orígenes, según un pasaje atribuido a él, que dice: «Temía no porque (María) había cometido adulterio, sino por lo milagroso y porque ignoraba». Cf. E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke* (GCS XII 1), Leipzig 1941, 23. Esta interpretación ganó pronto muchos adeptos y se generalizó en la Edad Media; véase, por ejemplo, SAN BERNARDO, *Hom. II in Luc.1,26.27*: PL 183,68. Para el pensamiento de san Jerónimo sobre José cf. P. ENRIQUE DEL SGDO. CORAZÓN, *La doctrina de S. Jerónimo sobre S. José, esposo de María*: EstJos 3 (1949) 40-80.

100. Véase, por ejemplo, E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, Madrid ^{20}1972, 30.

101. X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, en *Études d'Évangile*, Paris 1965, 67-81; el autor compendia aquí los resultados de dos estudios anteriores: *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (Travaux de l'Institute Catholique de Paris 4), Paris 1957, 390-397, y *Le juste Joseph*: NRTh 81 (1959) 225-231. M. KRÄMER, *Zwei Probleme aus Mt.1,18-25*: Sal 26 (1964) 303-333; mientras en este artículo el autor se ocupa especialmente de dos versículos del relato, 18 y 25, previamente había publicado un estudio extenso sobre el evangelio de la infancia en san Mateo: *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus, sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*: Bib 45 (1964) 1-50. La interpretación de Alfonso Salmerón puede verse en J. MCHUGH, *The Mother of Jesus*, 166s: cita de *Commentarii in Evangelia*, III, Colonia 1612, 237a.

nueva interpretación gramatical de las palabras que el evangelista pone en boca del ángel.

En una lectura espontánea –la que se esconde tras la interpretación tradicional–, el ángel dice a José que debe acoger a María, su esposa, «*porque* lo concebido en ella es del Espíritu Santo». Es decir, el ángel revela al angustiado esposo el misterio de la concepción virginal que ignoraba. Pero X. Léon-Dufour, partiendo de una sugerencia de R. Thibaut, llama la atención sobre un tipo especial de causativas griegas introducidas por γάρ[102]. Ordinariamente, γάρ introduce una oración que especifica el motivo de lo que acaba de afirmarse; así aquí, el motivo de que José acoja a María sin recelo sería la concepción virginal, que disipa la sospecha de adulterio. Pero con frecuencia el motivo verdadero es enunciado tras la mención de otra cosa, hecho o principio conocidos ya por el interlocutor; esta mención, por tanto, se interpone entre el γάρ y la formulación del motivo. Este γάρ podría calificarse como «de efecto diferido»: la oración que propiamente introduce viene tras otra, en la que no se indica el verdadero motivo[103]. Entendiendo así el γάρ que contiene el v. 20 del relato de san Mateo, X. Léon-Dufour ofrece la traducción siguiente del mensaje del ángel:

> «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María, tu esposa; porque *ciertamente* (γάρ) lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo, *pero* (δέ) ella dará a luz un hijo, al que tú pondrás el nombre de Jesús, pues él salvará a su pueblo de sus pecados».

No se trata –puntualiza X. Léon-Dufour– de un doble mensaje del ángel: anuncio de la concepción virginal y revelación del papel de José. El texto habla de un solo mensaje, de cuál es la misión de José. «Propiamente no es a causa de la concepción virginal, sino más bien a pesar de ella –si podemos hablar así–, por lo que el hijo de David, que tendrá la misión de servir de padre al Niño, debe tomar consigo a la Madre del Salvador. Si el Espíritu Santo es el autor de la concepción, José no deja por ello de tener que desempeñar un papel en el nacimiento

102. R. THIBAUT, *Le sens des paroles du Christ*, Bruxelles-Paris 1940, 75, n.1. Véase X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce*, en *Études d'Évangile*, 73s.

103. Como ejemplos de este γάρ en el NT, X. Léon-Dufour cita Hch 13,36-37; Lc 12,30; Mt 18,7; 22,14; 24,6; Jn 20,17. Véase M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 474-478.

milagroso»[104]. Dios –le dice el ángel– lo necesita para que imponga el nombre al Niño, lo inserte en el linaje de David, como le corresponde por su condición de Mesías.

La interpretación de M. Krämer llega al mismo resultado por otro camino: el sustrato arameo del v. 20 (y de todo el relato)[105]. A nuestro juicio, la lectura que M. Krämer hace del texto griego a la luz del arameo –en la que, como en la de X. Léon-Dufour, el mensaje del ángel supone conocido de José el hecho de la concepción virginal– parte de una observación muy acertada: que en el comienzo del relato no se dice que María «fue encontrada encinta», sino que «fue encontrada encinta del Espíritu Santo» (v. 18). El evangelista, por tanto, no informa de un hecho que José y los demás vecinos de Nazaret podían ver con los ojos: la concepción por obra del Espíritu Santo sólo podía ser conocida por revelación de Dios.

En cuanto a las palabras del ángel y la frase clave del problema, «porque (γάρ) lo engendrado en ella es del Espíritu Santo», M. Krämer recuerda una peculiaridad del arameo: las partículas דִּי y אֲרֵי, una de las cuales es natural suponer tras el γάρ en la hipótesis de un original arameo, aun con el mismo valor de causativas, funcionan de dos modos distintos. Pueden introducir una oración causativa «coordinada» o una causativa «subordinada»[106]. En el primer caso, las palabras del ángel di-

104. X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce*, en *Études d'Évangile*, 75.

105. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 313-316. A continuación, el autor muestra la armonía que con su lectura se logra entre todos los elementos del relato. Cf. también, del mismo autor, *Die Menschwerdung*, 44s. Según M. Krämer, lo que hoy tenemos en Mt 1,18-25 es una versión de un original arameo, en la que el traductor griego no dio la verdadera intención del texto y, en consecuencia, su sentido. Así su versión vino a decir algo distinto de lo que decía el original arameo: mientras éste estaba redactado en la perspectiva de la hipótesis del «temor reverencial», el traductor hizo hablar al relato en el sentido de la hipótesis de la «sospecha de adulterio».

106. Cf. H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (reimpr.: Hildesheim-New York 1969), 264s. En las partes arameas de Daniel, los LXX y Teodoción alternan a veces la traducción de דִּי por ὅτι o por γάρ. Como ejemplos de ὅτι de subordinación en el NT podemos citar Jn 16,21: «la mujer, cuando da a luz, tiene tristeza porque (ὅτι) ha llegado su hora»; 21,17: «se entristeció Pedro porque (ὅτι) le había dicho Jesús por tercera vez: ¿Me amas?» En cuanto al arameo דִּי, he aquí un pasaje del Génesis apócrifo de Qumrán: «Y yo (Abrahán) moraba en la montaña de Betel, y estaba triste porque (ובאש עלי די) se había separado de junto a mí Lot, el hijo de mi hermano» (21,7). Si en este caso suponemos que un

rían: «No temas tomar contigo a María, porque lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo». En el segundo, la traducción sería: «No temas tomar contigo a María porque (= por el hecho de que) lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo, pues (δέ) dará a luz un hijo...» En otras palabras: «Que el hecho de que María, tu esposa, haya concebido del Espíritu Santo no te mueva a dejar de tomarla contigo».

En esta interpretación lingüística del texto, que a nuestro juicio tiene muchas ventajas frente a la de X. Léon-Dufour, aparece a una luz nueva la «justicia» de José y lo razonable de sus intenciones. «La reacción de José –escribe M. Krämer– ante la gloria de Dios (כבוד יהוה) que reconoce en la maternidad de su esposa es la propia de un piadoso israelita, la de un צדיק, de un justo (δίκαιος). Como justo, bajo el peso del temor santo, José debía buscar rápidamente un modo de deshacer aquellos peligrosos desposorios. Pero esto debía suceder de modo que no cayese ninguna sombra sobre el buen nombre de la madre escogida. Quiere abandonarla en el sentido más propio de la palabra, para quedar libre de la unión legal a ella. Pero quiere hacerlo en secreto, en el sentido más pleno de la palabra, para no exponerla al menor peligro de deshonra. Por ello su decisión aparece no tanto como un deseo cuanto como una obligación»[107]. El «no temas» de las palabras del ángel tiene abundantes paralelos en el AT, en la literatura judía y en el NT, y expresa el temor reverencial del hombre ante la realidad de lo divino, cuya presencia percibe[108]. El ángel dice así a José que su virtud no le obliga a apartarse de María, en cuyo seno ha actuado el poder misterioso de Dios; y el motivo es: Dios lo

ángel se aparece a Abrahán para confortarlo, usando sus mismas palabras habría dicho: «Abrahán, no estés triste porque Lot, el hijo de tu hermano, se ha separado de junto a ti». Como se ve, el resultado es una frase de estructura idéntica a la que tenemos en Mt 1,20. De igual modo, si lo puesto por Mateo en boca del ángel se supone dicho directamente por el narrador, se logra una frase paralela a la del Génesis apócrifo: «José temía tomar a María, su esposa, porque lo concebido en ella era del Espíritu Santo». Lo mismo tenemos en este otro pasaje de este mismo escrito: «Y te digo: No te enojes conmigo porque he venido aquí (ואמר לך דאל תרגז עלי די להכא אתית)» (2,25).

107. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 321s.

108. La traducción del Leccionario Litúrgico oficial, «no tengas reparo», cuya justificación se nos escapa, es lamentable por más de un concepto. Nos trae a la memoria las palabras de san Juan de Ávila en carta a un predicador: «Para el Nuevo Testamento aprovecha mucho un poco de griego, por poco que fuese».

necesita, porque sin él el Niño que nacerá de María no sería hijo de David. De ahí el saludo del ángel: «José, hijo de David».

Esta lectura de X. Léon-Dufour y M. Krämer, sobre todo la del segundo, resulta confirmada por lo que, a nuestro juicio, podemos leer en el versículo inicial del relato. Como hemos dicho, ha sido en gran medida la construcción εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα, «fue encontrada encinta» en traducción literal, el punto de partida para la hipótesis de la sospecha de adulterio. Así, H. Preisker cataloga este εὑρέθη entre los casos en que el verbo griego, en activa, designa –en sentido figurado– un hallazgo espiritual o intelectual, una percepción, un descubrimiento, sobre la base de deliberaciones, investigaciones o demostraciones. En pasiva –añade–, el verbo tiene a veces el sentido de juicio moral y religioso que hacen los hombres (Dn 1,19), pero tras el cual puede estar Dios (Is 53,9; Sal 16,3; Dn 6,22(24))[109].

A esta valoración lingüística replicamos: es cierto que εὑρεθῆναι, como la pasiva del hebreo מצא y del arameo אשכח, admite este sentido y se usa en el contexto que dice H. Preisker. Pero en el v. 18 de nuestro relato tal valor es imposible: que María estaba encinta por obra del Espíritu Santo no podían haberlo descubierto los hombres a base de percepciones, investigaciones o demostraciones. Hay, en cambio, un uso de מצא y אשכח en pasiva, cuya traducción griega más espontánea mediante formas pasivas de εὑρίσκειν produciría construcciones no tolerables en griego, en que está ausente la idea de «encontrar» o «descubrir». Ilustraremos este uso de estos verbos semíticos con algunos ejemplos.

Comenzamos presentando un texto en hebreo bíblico que puede darnos luz sobre el origen de esta construcción compuesta que aparecerá en los siguientes. En Jos 17,12 se dice que los hijos de Manasés no pudieron expulsar a los habitantes de las ciudades (cananeas), y el cananeo continuó habitando en la tierra. A continuación, los hijos de José piden a Josué más tierra, pues –dicen– son un pueblo numeroso. El relato prosigue:

> «Josué les dijo: "Puesto que eres un pueblo numeroso, sube a la montaña y rotura una parte en la tierra de los fereceos y los refaím, ya que la montaña de Efraím es estrecha para

109. H. PREISKER, εὑρίσκω: TDNT 2 (1971) 769. En la n.1 dice respecto a Mt 1,18: «Aquí es clara la dependencia del uso judío, v.g., *Yebamot* 4,1, etc.»

ti". Los hijos de José dijeron: "La montaña *no llegará a ser para nosotros* (לא ימצא לנו), pues los cananeos que habitan en el valle poseen carros de hierro, lo mismo que los de Betsán y las ciudades que de ella dependen, y los que habitan el valle de Jezrael". Josué respondió a la casa de José, a Efraím y Manasés: "Eres un pueblo numeroso, tu fuerza es mucha; no tendrás una sola suerte, porque *la montaña será para ti* (כי הר יהיה לך), pues es bosque y lo roturarás, *y será para ti* (והיה לך); expulsarás a los cananeos, aunque tengan carros de hierro y sean fuertes"» (Jos 17,15-18).

Siguiendo a los LXX, las versiones modernas traducen el לא ימצא del v. 16 por «no nos basta»[110]. Pero semejante traducción está reñida con el contexto: antes se ha dicho que Manasés no ha podido expulsar a los cananeos de su territorio, y a continuación se dice que los cananeos del territorio de José poseen carros de hierro. El diálogo entre la casa de José y Josué gira en torno a la misma idea. Así, dando al nifal de מצא el sentido de «llegar a ser», el v. 16 resulta un conjunto coherente: «la montaña no llegará a ser, es decir, no será para nosotros, porque (el waw es aquí claramente causal) los cananeos poseen carros de hierro y nos impedirán conquistarla». Esta interpretación de ימצא es confirmada por la expresión sinónima que aparece dos veces en el v. 18: «la montaña será (יהיה, היה) para ti». La conclusión se impone: el nifal de מצא equivale aquí al qal de היה en su valor ingresivo, «llegar a ser».

Ahora bien, en hebreo bíblico, y más aún en el de Qumrán y el de la Mishna, así como en todos los dialectos arameos, son frecuentes las formas compuestas de היה, הוא y participio que equivalen a una forma verbal simple. Por el mismo mecanismo, podemos suponer, con el מצא hebreo y el אשכח arameo vino a desarrollarse una forma perifrástica con significado ingresivo: «llegar a realizar la acción» o a «estar en la situación» designadas por el participio[111]. He aquí un ejemplo en hebreo rabínico:

110. LXX: οὐκ ἀρκήσει ἡμῖν. El mismo sentido tiene el לא יספק לנא del Targum. En ambos casos se trata sin duda de una escapatoria ante una construcción con מצא que, dando al verbo el valor de «encontrar», no hacía sentido.

111. En este sentido puede interpretarse la construcción que contiene Jos 10,17: «Los cinco reyes se han escondido (נמצאו נחבאים) en la cueva de Maqueda». La traducción «han sido hallados escondidos» da un texto brusco: no se ha dicho nada de que los hayan buscado. Sí cabe traducir: «Los cinco reyes se hallan escondidos en la cueva de Maqueda». Pero entonces la pasiva de מצא equivale al simple «estar». Y si «están escondidos» es porque «se han escondido».

> «Si (la luna nueva) fue claramente visible o no, pueden profanar el sábado a causa de ella. R. José dice: "Si fue claramente visible, no pueden profanar el sábado a causa de ella". Una vez marcharon más de cuarenta parejas (de testigos), pero R. Aqiba, en Lidda, los detuvo. Rabbán Gamaliel le envió a decir: "Si detienes a la multitud, los harás tropezar (נמצאת מכשילן) en el futuro"» *(R. Ha-Shanah* 1,5s)[112].

En cuanto a las posibilidades del אשכח arameo para formar, como הוה, construcciones perifrásticas que equivalen a una forma simple del verbo representado por el participio, un claro testimonio de ellas nos viene de pasajes del NT en siríaco y arameo cristiano palestinense, en que el traductor no se ligó literalmente al texto griego, sino se dejó llevar del espíritu de la lengua a que traducía. El original, por ejemplo, de Lc 19,17 dice:

> «Bien, siervo bueno; puesto que en cosa muy pequeña has sido fiel (πιστὸς ἐγένου), te doy autoridad sobre diez ciudades».

En la *Peshitta,* a la frase «has sido fiel» corresponde: *'eštekaht mehaymenan*[113]. A todas luces, el traductor operó espontáneamente con la equivalencia entre γίνεσθαι y la forma pasiva de אשכח. En la misma dirección apunta el pasaje que citamos a continuación, en que una forma verbal simple del griego ha sido traducida por una compuesta de אשכח en pasiva y el participio del verbo *qum,* que es el verbo siríaco que corresponde al griego del original:

> «Y mientras (los apóstoles) estaban con los ojos fijos en el cielo mirando cómo se iba, de pronto se les presentaron (παρειστήκεισαν αὐτοῖς: *'eštekahw qaymin lewathun*) dos varones con vestiduras blancas» (Hch 1,10).

El texto griego, con su forma verbal simple, y el contexto impiden entender la construcción siríaca en sentido crasamente

112. En su traducción, H. DANBY, *The Mishna,* Oxford 1933 (reimpr.: 1972), 189, ha eliminado acertadamente toda alusión a «ser encontrado»: «thou wilt put a stumbling-block in their way for the future». En versión literal, el texto diría: «Serás encontrado haciéndoles tropezar en el futuro».

113. Esta fórmula siríaca, que traducida literalmente dice: «has sido encontrado fiel», es la utilizada por Pablo en 1Cor 4,2: «Y esto se busca en los administradores, que uno sea encontrado fiel (ἵνα πιστὸς εὑρέθη)». No sería, pues, aventurado decir que el texto griego de Pablo refleja un sustrato semítico, en que la fórmula equivaldría a: «que uno sea (o: llegue a ser) fiel».

literal: «fueron encontrados estando de pie junto a ellos». Semejante interpretación del siríaco sería disparatada. Aquí, la pasiva de אשכח carece totalmente de énfasis; su sentido está muy lejos del valor «encontrar». Es claramente un verbo auxiliar.

Pero la misma construcción aparece en el arameo judío de Palestina. No se trata, por tanto, de una evolución peculiar del arameo oriental. Así lo vemos por este relato del Génesis Rabbá, en que tenemos la misma idea, expresada con la misma fórmula perifrástica, que en el pasaje citado de la *Peshitta:*

> «Sucedió en Roma, en la víspera del ayuno grande, que había allí un sastre que marchó a comprar un pez. Él y el siervo del prefecto se presentaron ante él (אשתכח הוא וטלייא דאיפרכוס קיימין עילויה). Uno elevaba el precio, y el otro elevaba el precio, hasta que llegó (el precio del pez) a doce denarios, y se lo llevó el sastre. En el tiempo de la comida, el prefecto dijo al siervo: "¿Por qué no me has traído pez?" Le dijo: "Señor, ¿para qué te lo voy a ocultar? Fui (a comprar el pez) y no había allí más que un pez; y nos presentamos ante él yo y un judío (ואשתכחת אנא וחד יהודי קיימין עילויה); y él subía el precio, y yo subía el precio, hasta que llegó a doce denarios"» (Gn R 11,4)[114].

En traducción más literal, el texto dice: «el judío y el siervo del prefecto llegaron a estar junto al pez»; lo cual equivale a: «el judío y el siervo del prefecto llegaron adonde estaba el pez». Tenemos, pues, la pasiva del verbo «encontrar», אשכח, con valor de verbo auxiliar, desempeñando una función idéntica a la de הוא en formas compuestas.

El mismo estado de cosas encontramos en arameo cristiano palestinense. Baste citar un pasaje del evangelio de Juan, en que

114. Cf. H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba. I: Text with Transcription* (Lunds Universitets Arsskrift. N.F. Avd. 1, Bd. 36. Nr.3), Lund-Leipzig 1939, 14. En el Neophyti dentro de una extensa glosa a Gn 28,10, tenemos una construcción semejante con la pasiva de אשכח y יתב, «estar sentado», que en realidad es un sinónimo de קום, ya que en estos casos los dos verbos significan simplemente «estar» o «llegar a estar». El pasaje del Targum palestinense dice: «Tercer milagro: Cuando nuestro padre Jacob levantó sus pies para ir a Harán, la tierra se contrajo ante él, y se encontró estando en Harán (ואשתכח יתיב בחרן)». Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I. I: Génesis*, Madrid-Barcelona 1968, 177. El Targum Fragmentario contiene la misma construcción; el Pseudo-Jonatán, que ofrece la misma glosa, dice simplemente: «Y llegó a Harán (ואזל לחרן)».

una forma verbal simple del griego ha sido traducida mediante una paráfrasis de אשכח más participio. En el relato de la travesía del mar de Galilea tras la multiplicación de los panes tenemos:

> «Y cuando habían avanzado unos veinticinco o treinta estadios, ven a Jesús caminando sobre el mar y acercándose a la barca... Querían, pues, recogerlo en la barca, y en breve la barca estuvo (ἐγένετο: *'štkht yhb'*) en la tierra a la que iban» (Jn 6,19.21).

La misma construcción –forma pasiva de אשכח más participio pasivo de יהב, «poner»–, que equivale a un simple «llegó», «vino a estar», aparece en un texto arameo judío de Palestina con el mismo valor semántico, «llegar», como lo demuestra el hecho de que en casos semejantes se utilizan formas simples de אזל o מטא. El texto dice:

> «Un hombre estaba arando. Su vaca se lanzó al galope delante de él. Ella salió corriendo, y él salió corriendo; ella corría, y él corría. Hasta que llegó a Babilonia (אד דאשתכח יהיב בבבל)» *(j. Maaser Sheni* 56a).

El mismo valor de la pasiva de אשכח supone la versión de 2Cr 35,17 en el Targum. El texto hebreo contiene un nifal de מצא con el significado de «venir, llegar». Dice: «Y los hijos de Israel que habían venido (הנמצאים) celebraron la Pascua y la fiesta de los Acimos durante siete días». El Targum, sirviéndose de la posibilidad de utilizar la pasiva de אשכח en construcciones compuestas como las de הוה, glosa así el original: «Y los hijos de Israel que fueron fieles (דאשתכחו מהימנין) delante de Yhwh celebraron la Pascua en este tiempo...» Como se ve, la fórmula es idéntica a la que emplea la *Peshitta* para traducir la locución πιστὸς ἐγένου de Lc 19,17.

Al aducir estos textos como testimonio de la existencia de una especie de perifrástica aramea con אשכח pudiera parecer que caemos bajo el veredicto condenatorio que viene repitiendo J. A. Fitzmyer contra los que se han ocupado o se ocupan del sustrato arameo de los evangelios: que no distinguen entre hebraísmos y aramaísmos, y que trabajan con un arameo tardío, muy distanciado de Jesús y los evangelistas[115].

115. Cf. J. A. FITZMYER, *Methodology*, 75-80. Otros estudios del mismo autor sobre el tema son: *The Languages of Palestine in the First Century A.C.:*

Creemos, sin embargo, que en nuestro proceder nos ajustamos a las atinadas recomendaciones de este gran estudioso que es J. A. Fitzmyer. Por una parte, en efecto, nuestro propósito no es exactamente demostrar la existencia de un sustrato «arameo» en una serie de pasajes del NT, en que el texto griego resulta anómalo; simplemente intentamos ver si esa anomalía puede explicarse por influjo semítico, y con ello eliminar las dificultades con que en estos casos tropieza el exegeta. Nos basta, por tanto, demostrar que puede hablarse de un trasfondo semítico. Por otra parte, el que no hayamos aducido textos arameos más cercanos a los evangelistas tiene una explicación sencilla: esos textos son escasos; no puede exigirse a priori que en ellos aparezcan atestiguadas todas las peculiaridades del arameo que dejaron huella en el griego del NT. Ya en la Biblia hebrea son muchos los vocablos que no nos permiten hacernos una idea aproximada de su campo semántico y de sus posibilidades de construcción sintáctica, debido a que sólo aparecen una, dos o muy pocas veces. En una literatura más reducida aún, como la aramea cercana al NT que nos ha llegado, el léxico atestiguado ha de ser forzosamente pobre, y el número de vocablos suficientemente utilizados para que podamos hacernos una idea clara de su valor será necesariamente muy pequeño.

Pero en nuestro caso poseemos un medio para suplir esta falta: un pasaje de Lucas en que aparece una construcción griega que es calco literal de la aramea con אשתכח más participio y que, a nuestro juicio, no ha podido nacer directamente desde el griego. Se trata del relato de la curación de los diez leprosos (17,11-19), al final del cual el evangelista pone en labios de Jesús la frase interrogativa: οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος; de la construcción εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες dice K. Beyer que es «un-

CBQ 32 (1970) 501-531; *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*: NTS 20 (1973-74) 382-407; *Some Notes on Aramaic Epistolography*: JBL 93 (1974) 201-225; *Some Observations on the Targum of Job from Qumran Cave 11*: CBQ 36 (1974) 503-524. De gran utilidad son también su edición y comentario, con buenos apéndices lingüísticos, del Génesis Apócrifo de Qumrán: *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome ²1971, y su colección de estudios *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971.

semitisch»[116]. Pero tanto esta fórmula en plural como la del códice de Beza en singular, οὐδεὶς εὑρέθη ὑποστρέφων ὃς δώσει δόξαν τῷ θεῷ, sólo puede tener una explicación: que tras ella se esconde una tradición aramea en la que aparecía אשתכח más el participio del verbo «volver», תוב. A la luz de los paralelos citados, la frase debe traducirse: «¿No ha vuelto a dar gloria a Dios más que este extranjero?»

R. Pesch, al que debemos uno de los escasos estudios recientes dedicados a este relato, dice: «El uso pasivo de εὑρίσκω (encontrar) es raro en Lucas (cf. 9,36; 15,24.32), y aquí, por añadidura, extraordinariamente extraño»[117]. Por otra parte –añade–, en las palabras finales de Jesús apenas aparecen huellas redaccionales de Lucas. A esta observación viene a sumarse otra nada despreciable: en los v. 12 y 17, el códice de Beza y algunos otros testigos contienen un texto violento y de fuerte colorido arameo. En el v. 12, el participio εἰσερχομένου, aunque en una aparente construcción de genitivo absoluto, forma un anacoluto que se explicaría bien como traducción literal de una frase aramea en que un participio hacía las funciones de una forma verbal[118]. La traducción buena sería: «Y vino (Jesús) a una aldea, en la que había diez leprosos; y se situaron lejos y gritaron...» En el v. 17, la mayoría de los testigos ofrecen una fórmula en buen griego: «¿No fueron curados los diez (οἱ δέκα)?» En D it sir^{sin} sir^{cur} leemos: «¿No fueron curados estos diez (οὗτοι δέκα)?» Esta construcción recuerda el abuso que se permite el arameo respecto al demostrativo antes del sustantivo en casos en que

116. K. BEYER, *Semitische Syntax*, 113. La variante que leemos en D lat sir^{sin} sir^{cur}, con el verbo en singular, sí es de tipo semítico. K. Beyer atiende sólo al modo de expresar la excepción: «no ha vuelto... más que este extranjero». En cambio –dice–, sí puede estar más cerca del arameo el ὃς δώσει de D que el δοῦναι del resto de los testigos: el relativo puede responder a un ד' con valor final, mal entendido a causa sin duda del excesivo énfasis dado a εὑρέθη.

117. R. PESCH, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Quaestiones Disputatae 52), Freiburg-Basel-Wien 1970, 119. Además de los comentarios, cf. E. CHARPENTIER, *L'étranger appelé au Salut*: ASeign 67 (1965) 36-57; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NT.S 9), Leiden 1965 (reimpr.: 1968), 494-505; O. GLOMBITZA, *Der dankbarer Samariter*: NT 11 (1969) 241-246. De los tres pasajes de Lucas en que aparece la pasiva de εὑρίσκειν, en dos se trata de un verdadero «encontrar» (15,24-32); en el otro (9,36) pudiéramos tener un caso más del valor auxiliar de la pasiva de אשכח.

118. Sobre cómo en D abundan los casos de oraciones con participio en lugar de verbo finito cf. M. BLACK, *Aramaic Approach*, 130s.

bastaría el simple estado determinado, e incluso cuando nosotros utilizaríamos el sustantivo indeterminado.

Todo esto nos lleva a la siguiente conclusión, que formulamos con un fuerte grado de confianza: el relato de la curación de los diez leprosos representa una tradición anterior a Lucas y que llegó a él en arameo o en una versión griega realizada muy servilmente. Fruto de esta traducción es la extraña construcción griega εὑρέθη ὑποστρέφων –o su correspondiente plural–, en la que originalmente no se aludía para nada a la idea de «encontrar»: se trataba, repetimos, de una especie de perifrástica con la pasiva de אשכח, equivalente a una forma simple del verbo representado por el participio.

Y ahora podemos volver a nuestro pasaje del relato de las dudas de san José en el evangelio de Mateo. Si leemos tras el texto griego una construcción aramea en que la forma pasiva del verbo «encontrar» funcionaba como verbo auxiliar de una fórmula perifrástica, su traducción sería:

> «Estando desposada su madre, María, con José, antes que viesen juntos llegó a estar encinta del Espíritu Santo (= concibió del Espíritu Santo)».

El texto, por tanto, cargaba el acento en el aspecto milagroso de la concepción, no en el simple hecho de la concepción. Y entendida así esta frase inicial del relato, lo que sigue resulta mucho más coherente: los escrúpulos de José están motivados por el carácter milagroso de la concepción, no por la concepción. De este modo, como decíamos, nuestra lectura del v. 18 confirma la que X. Léon-Dufour y M. Krämer hacen del conjunto del relato, a partir principalmente de las palabras del ángel (v. 20s). En el original semítico, el v. 18 no hablaba de ningún «hallazgo» sorprendido del estado de María: la frase no lo tolera. Si el narrador hubiese querido aludir a una sospecha de infidelidad de María por parte de José, no habría dicho que, «antes de vivir juntos, concibió del Espíritu Santo». La interpretación del temor reverencial como móvil de la resolución de José se impone rotundamente: el santo patriarca piensa que él no puede interferirse en una acción que es totalmente de Dios. El ángel, en cambio, viene a decirle lo contrario: que, aunque María ha concebido por obra del Espíritu Santo, Dios lo necesita para insertar al fruto de esta concepción en el linaje real de David. El relato, por tanto, está al servicio de la misma idea que la lista genealógica que lo precede.

Como hemos visto en varios ejemplos, incluso dentro de la tradición hebreo-aramea la interpretación de textos en que aparecen מצא y אשכח con valores que no son propiamente «encontrar» podía ofrecer dificultades y dar resultados extraños. Ambas cosas, dificultades en la interpretación y extrañeza del resultado, debían ser sin duda mayores en el caso de una tradición hebreo-aramea que pasa al griego: la simple traducción literal podía producir un texto que, con muy pequeños cambios en apariencia, ya no decía lo mismo, o podía dar pie a que no se leyera en él lo mismo. A esto debemos añadir otro dato importante, señalado por M. Krämer: un traductor griego de la segunda generación cristiana, al no hallarse en la situación del narrador primitivo ni ante la pregunta a la que su relato quería responder, no podía captar fácilmente el sentido que el autor original había dado al texto[119]. Ante él, el traductor griego –o un tradente posterior que sólo conoció la traducción– pudo muy bien pensar que el autor del relato primitivo quiso narrar cómo Jesús fue concebido y nació de madre virgen, y por qué fue así su concepción y nacimiento, a saber: para que se cumpliera la profecía citada (Is 7,14). El relato pudo suscitar en él la impresión espontánea de que con él se pretendía defender la concepción virginal de Jesús contra posibles o reales negadores fuera

119. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 308.323. Véase también A. SUHL, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 62-69. José no se siente «avergonzado» por algo que le hace recelar de su esposa como adúltera; en tal hipótesis, sería descabellada la intención de repudiarla «porque era justo». El relato iba en otra dirección: temor de José a inmiscuirse en los planes de Dios. Esta reconstrucción de un original arameo tras el texto griego de Mt 1,18-25 puede constituir un argumento más contra la insistencia en el silencio del NT, fuera de Mt 1-2 y Lc 1-2, respecto a la concepción virginal de Jesús, como testimonio en contra de la virginidad de María, por parte de algunos exegetas católicos como R. E. BROWN, *The Problem of the Virginal Conception of Jesus*: ThS 33 (1972) 3-34 (recogido luego en su libro *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973); J. A. FITZMYER, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*: ThS 34 (1973) 541-575. Una excelente réplica a la postura de estos estudiosos es la de M. MIGUENS, *La virginidad de María. El silencio del Nuevo Testamento*: EstB 34 (1974) 245-264.357-381 (= *Mary, A Virgin? Alleged Silence in the New Testament*: MarSt 26 [1975] 26-179). Nuestro estudio, junto con el que haremos de Mt 1,25, nos invita a preguntar: ¿no circulaba ya el original arameo del relato de las vacilaciones de san José antes de la redacción final del evangelio considerado más arcaico, el de Marcos? Por otra parte, el hecho de que en Mt 1,18-25 la concepción virginal no se «narre», sino simplemente se suponga como base de lo narrado (el v. 18 alude a ella como preparación para lo que sigue), es también muy significativo. El narrador cuenta con que el lector sabe algo que él directamente no le dice.

de la Iglesia. Pero un análisis cuidadoso del texto griego, mediante las anomalías o estridencias que –leído en esta perspectiva– contiene, permite afirmar que el original no apuntaba en esa dirección. Más aún: incluso quizá podamos decir que en un primer momento, si la traducción griega se efectuó en ambiente judeo-cristiano, ésta admitía sin gran dificultad una lectura idéntica o muy semejante a la del original semítico. Sólo más tarde, cuando el texto fue leído exclusivamente desde el griego y con mentalidad griega, pudo imponerse la alusión a un hallazgo sorprendido de José y, por tanto, a su ignorancia respecto a la concepción virginal antes de recibir el mensaje del ángel.

* * *

El himno cristológico incluido por san Pablo en el c.2 de su carta a los Filipenses ha sido objeto de una cantidad de estudios difícilmente contabilizable[120]. El origen paulino o pre-

120. Forzosamente debemos renunciar aquí a ofrecer una bibliografía simplemente amplia sobre Flp 2,6-11. Ofrecemos sólo los títulos de los trabajos más directamente relacionados con nuestro estudio, y para una mayor información remitimos sobre todo a las monografías de R. P. Martin y O. Hofius. Sobre los himnos cristianos primitivos, incluidos con más o menos retoque en los escritos del NT, cf. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT 5), Göttingen 1967; J. T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (SNTS MS 15), Cambridge 1971. Sobre nuestro himno en particular cf. P. HENRY, *Kénose*: DBS 5 (1957) 7-161; E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil.2,5-11* (Sb Heidelberg 4), Heidelberg ^{2}1961; A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II,6-11)*: RB 72 (1965) 352-380.481-507; R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTS MS 4), Cambridge 1967; J. GNILKA, *Philipperbrief*, 131-147; A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2,6-11)*: EsV 80 (1970) 733-741; P. GRELOT, *La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*: NRTh 93 (1971) 897-922.1009-1026; T. F. GLASSON, *Two Notes on the Philippians Hymn (II.6-11)*: NTS 21 (1974-75) 133-139; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976; F. MANNS, *Un hymne judeo-chrétien: Philippiens 2,6-11*: EuntDoc 29 (1976) 259-290. Prestan especial atención a la lengua del himno y sus problemas P. JOÜON, *Notes philologiques*, 89-93.223-233.299-310; J. JEREMIAS, *Zu Philipper 2,7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν*: NT 6 (1963) 182-188 (= *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Geschichte*, Göttingen 1966, 308-313); R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus*, 118-133; P. GRELOT, *Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7*: Bib 53 (1972) 495-507; el mismo, *La valeur de οὐκ... ἀλλά dans Philippiens 2,6-7*: Bib 54 (1973) 25-42; el mismo, *Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11*: Bib 54 (1973) 169-186.

paulino del mismo, la distribución del texto en estrofas, la reconstrucción del original eliminando lo que puede ser adición de Pablo, y sobre todo el sentido de las expresiones y los enunciados que contiene han sido y siguen siendo materia de viva discusión. No necesitamos insistir en que nosotros aquí no podemos, ni remotamente, ocuparnos de tan variados y complejos problemas: una simple exposición de los mismos nos alejaría indebidamente de nuestro campo de trabajo. Por eso quizá parezca improcedente que intentemos decir algo sobre un solo inciso de esta pieza sin entrar de lleno en el conjunto de la misma, sus problemas y las interpretaciones ofrecidas.

Creemos, sin embargo, que hay un motivo para que, modestamente, nos sintamos autorizados a formular unas sugerencias sobre parte de un versículo: el hecho de que en ella aparece una forma pasiva de εὑρίσκειν que, a la luz de lo expuesto anteriormente, pudiera exigir ser considerada de modo distinto al que leemos con frecuencia en los estudiosos, la mayoría de las veces sin detenerse a justificarlo; y esta interpretación lingüística de la fórmula puede tener una no insignificante repercusión en la exégesis del difícil texto.

El εὑρεθείς de la frase final del v. 7 –escribe P. Henry– recoge la idea expresada anteriormente –«viniendo a ser en semejanza de hombre»–, pero insistiendo en el aspecto exterior de esta semejanza de Cristo con los hombres, aspecto que se puede constatar, es decir, ver[121]. Cristo no sólo se hizo semejante a nosotros, apareció también como tal en *habitus, cultus, vestitus, gestus, victus, sermones* y *actiones,* pues todas estas cosas constituyen el contenido de σχῆμα (Bengel). El «como» delante de «hombre» confirma la realidad de la encarnación, que obliga a Cristo a participar en la experiencia de nuestra existencia humana. El sujeto –como entiende casi toda la antigüedad cristiana y la mayoría de los exegetas modernos– es en el v. 7 el Cristo pre-existente –continúa P. Henry–: tras la encarnación, este Cristo pre-existente viene a ser *también* el Cristo histórico, cuya humanidad real se impone a nosotros, cuya condición «humillada» se nos hace sensible en particular por la muerte; no por cualquier clase de muerte, sino por la muerte más ignominiosa: la muerte en la cruz. La progresión en el descenso-

121. P. HENRY, *Kénose*, col.30-32.

humillación, de escalón en escalón, está admirablemente marcada por la elección de los términos y el movimiento de la frase. A pesar de ser de condición divina, Cristo no se aferra a su estado de igualdad con Dios, sino toma la condición real de siervo, la misma del hombre frente al «Señor». La encarnación no es sólo *ontológica* –algunos dirán *mítica*–, sino también *fenomenológica, histórica*: aparece como tal; Cristo es como uno de nosotros en su comportamiento exterior[122].

Contra esta lectura del inciso σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος como referencia a una vida terrena de Jesús ajustada a nuestra condición humana y que pudo ser percibida como tal debemos señalar un dato importante: P. Henry y R. P. Martin citan como paralelos del participio pasivo de εὑρίσκειν que contiene pasajes como Mt 1,18; Flp 3,9; 2Cor 5,3, etc. Ahora bien, como hemos visto, en estos casos las formas pasivas del verbo griego se entienden mejor –si no exclusivamente– desde la pasiva del verbo hebreo o arameo que significa «encontrar»; sólo así resultan diáfanas las construcciones a que dan lugar. Recuérdese sobre todo lo que acabamos de decir respecto al εὑρέθη de Mt 1,18: que María «estaba encinta del Espíritu Santo» no podía ser percibido con los ojos humanos.

En segundo lugar, entendido así el εὑρεθείς, se produce una fuerte anomalía dentro del himno. En la primera parte del mismo, todos los verbos, incluidos los participios, hablan de

122. Con referencias a otros autores, expresiones e ideas muy semejantes encontramos en R. P. MARTIN, *Carmen Christi*, 207s. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus*, 128, a pesar de que considera el εὑρεθείς usado aquí a semejanza de la pasiva del מצא hebreo, ve en él expresada «la posibilidad de una constatación» de la condición humana de Cristo. En la misma línea se halla P. GRELOT, *Deux notes critiques*, 175, que traduce: «Nacido a semejanza de los hombres y reconocido como un *hombre* por su comportamiento, se humilló a sí mismo...» En esta traducción, por unir las dos oraciones participiales como prótasis de un conjunto cuya apódosis comienza con «se humilló», el texto que resulta es de un sentido en cierto modo tolerable. Versiones, en cambio, como la de E. Nácar-A. Colunga, que separan las dos oraciones participiales producen ya a una primera lectura una impresión extraña: «Antes se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y así, por el aspecto de hombre, se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte». ¿Tiene sentido decir que, «por su aspecto de hombre, se humilló... hasta la muerte»? La traducción es de una libertad muy fuerte: en ella no hay nada que recuerde el εὑρεθείς. El humillarse haciéndose obediente hasta la muerte no es cosa de aspecto exterior, sino de plena realidad en la asunción de la condición humana por parte de Cristo.

acciones de Cristo: existía en la forma de Dios, no consideró rapiña ser igual a Dios, se anonadó, tomó forma de siervo, se hizo semejante a los hombres, se humilló haciéndose obediente hasta la muerte. La segunda parte, en cambio, habla de lo que Cristo recibe por ello: Dios lo exaltó sobremanera y le concedió el nombre sobre todo nombre. Dentro de la serie de verbos que, en la primera parte, describen acciones de Cristo, el εὑρεθείς, si se lee en él la idea de un «descubrimiento o una percepción sensible» de su encarnación, constituye una excepción sorprendente: aunque gramaticalmente el sujeto del mismo es Cristo, en realidad no describe una acción suya, sino de los hombres; éstos «lo encuentran, lo ven en apariencia exterior de hombre». Creemos que esta anomalía redaccional debe al menos hacer reflexionar: ¿no se habrá entendido mal este participio pasivo, partiendo de él para leer en el texto algo que no dice, al menos explícitamente y con una minuciosidad tan concreta?

En tercer lugar, si εὑρεθείς se entiende como alusión a la vida terrena de Cristo, a toda ella, hay otro dato que resulta sorprendente: que el verbo principal que viene a continuación, ἐταπείνωσεν, hable de una humillación de Cristo, concretada en su obediencia hasta la muerte. Dada la vinculación de nuestro participio pasivo al único verbo finito del v. 8, «se humilló», ¿no es más lógico pensar que el v. 7 habla simplemente de que Cristo asumió la condición humana mortal para poder realizar la humillación que entrañaba la muerte? Naturalmente, al asumir nuestra condición mortal, Cristo asumía otros aspectos de la misma; pero éstos no caen directamente en la perspectiva del texto.

Finalmente, como señala E. Lohmeyer, la construcción εὑρίσκεσθαι ὡς no es ni paulina ni griega; lingüísticamente es imposible[123]. Según las reglas del hebreo-arameo y del griego, el autor debía haber empleado el simple nominativo: «en aspecto encontrado hombre». Es decir –parece suponer E. Lohmeyer–, la expresión «como hombre» armonizaría bien con un verbo que significase «ser», «llegar a ser», pero no con uno que expresa la idea de «ser hallado, visto o descubierto». En las que,

123. E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, 8.38s. Marción lee ἀνθρώπου, sin ὡς, aunque sin duda no sólo por motivos lingüísticos, sino más bien dogmáticos.

según su reconstrucción del himno, serían las estrofas IV y VI (v. 9-11), que hablan de lo que Cristo recibe, E. Lohmeyer reconoce un colorido semítico en el estilo: en el v. 10, la lengua, que hasta aquí había sido tersa y sobria, se adorna y llena de expresiones véterotestamentarias[124].

La interpretación, tanto literaria como teológica, de E. Lohmeyer encontró una dura crítica, por ejemplo, en M. Dibelius[125]. No obstante, su insistencia en el colorido semítico del texto está, a nuestro juicio, muy justificada; y es precisamente este hecho, cualquiera que fuese el proceso que dio lugar a él, lo que nos puede ayudar a leer el v. 7 y su extraño *habitu inventus ut homo* sin estridencias de forma ni de contenido.

Nuestra sugerencia es muy simple: ¿no tendremos en el εὑρεθείς de Flp 2,7 un caso más de traducción –o imitación– griega literal de la construcción hebrea y aramea con la pasiva de מצא y אשכח, semejante a la que hemos leído tras el griego de Mt 1,18? Al no ir seguido de un participio, aquí no tendríamos propiamente una fórmula perifrástica, equivalente a la que el hebreo tardío y el arameo utilizan con extraordinaria frecuencia, formada con el verbo «ser, llegar a ser», pero sí una construcción con la pasiva de אשכח-מצא y una expresión que equivale a un predicado: «como hombre». Tendríamos así explicada la extrañeza que con pertinaz insistencia destacaba E. Lohmeyer: el εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος resulta imposible en griego porque el verbo exige la idea de «ser encontrado, ser percibido». Pero si vemos en él una traducción literal –o imitación servil– de una construcción semítica con אשכח-מצא, la frase es totalmente posible y normal, aunque a condición de no leer en ella ninguna idea de manifestación sensible o descubrimiento, sino simplemente la de que Cristo «se hizo, llegó a ser como hombre».

Un primer resultado de esta interpretación del participio εὑρεθείς es: la afirmación que contiene la frase formada por este participio es totalmente paralela a la que precede: «en semejan-

124. E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Göttingen [13]1964, 96.

125. M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher. An die Philipper* (HNT 11), Tübingen [3]1937, 77. La misma oposición encontramos en L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (LeDiv 6), Paris 1954, 294, y otros. Cf. R. P. MARTIN, *Carmen Christi*, 30-38.

za de hombre γενόμενος»[126]. Es imposible, por tanto, atribuir cada una de las frases-versos a una estrofa distinta, como hace E. Lohmeyer[127]. Por otra parte, esta lectura de nuestra extraña frase hace que el resto del v. 7 quede más estrechamente ligado al v. 8, donde se proclama que Cristo «se humilló haciéndose obediente hasta la muerte». Si el original griego, traducido literalmente en el *habitu inventus ut homo* de la Vulgata, pretendía llevar la atención al aspecto humano, visible, de los *habitus, cultus, vestitus, gestus, victus, sermones, actiones* de Cristo en su existencia terrena, resulta extraño –repetimos– que a continuación sólo se mencione la muerte. Es, en cambio, muy natural que el v. 8 hable de la humillación de Cristo hasta la muerte tras haber afirmado dos veces en el v. 7 que «se había hecho hombre, o semejante a los hombres». Tenemos, pues, lo que acertadamente presentía E. Lohmeyer: un verbo sinónimo de «ser» o «llegar a ser», con el que armoniza muy bien la expresión «(en aspecto) como hombre». La fórmula semítica que se esconde tras el griego actual no contenía ninguna alusión a un descubrimiento o percepción sensible, por parte de los hombres, de la condición humana de Cristo. Naturalmente, el hecho de la encarnación incluía esta percepción; pero el autor del himno no la destacó, ni simplemente la mencionó, porque su pensamiento estaba enteramente centrado en el hecho de la muerte-humillación, que hubiese sido imposible sin la encarnación.

El paralelismo entre v. 7b y v. 7c, perfecto por lo que se refiere a γενόμενος-εὑρεθείς, no queda reducido por la presencia en v. 7c de σχῆμα, cuyo significado es «forma o apariencia exterior». En realidad se trata de un sinónimo del ὁμοίωμα de v. 7b. La sinonimia está reforzada incluso por el hecho de que

126. El plural de v.7b, ἀνθρώπων, es sin duda un plural de categoría, fenómeno lingüístico, o estilístico, más atestiguado en hebreo y arameo que en griego. Un paralelo perfecto de las expresiones sinónimas «en semejanza de hombres» y «en aspecto de hombre» tenemos en un pasaje de los fragmentos griegos del libro de Henoc, que dice: «He engendrado un hijo –dice Lamec a Matusalén– ... y sospecho que no es hijo de mí, sino de un ángel (ἐκ ἀγγέλου)... Y temió mi hijo Lamec y ha venido a mí, y no cree que es hijo suyo, sino de ángeles (ἐκ ἀγγέλων)» (106,4-6.12). Cf. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi graece*, 43s.

127. E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*, 5s. Véase, en cambio, la justificación de la lectura que ve en ellos un típico *parallelismus membrorum* en J. JEREMIAS, *Zu Philipper 2,7*, en *Abba*, 311-313. Véase también P. GRELOT, *Deux notes critiques*, 148, n.1.

ambos sustantivos están formados a base del mismo sufijo. El que no se diga escuetamente que Cristo «se hizo hombre», sino «semejante a los hombres», «en aspecto de hombre», hace pensar en Heb 2,14s:

> «Por tanto, pues los hijos (= los hombres) están unidos en la sangre y la carne, también él (= Cristo), de igual modo, vino a participar de ellas, para, mediante la muerte, reducir a la impotencia al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo, y librar a los que, por el miedo a la muerte, estaban durante toda su vida sujetos a servidumbre».

El autor de la carta a los Hebreos habla aquí de la encarnación de Cristo simplemente para afirmar a continuación que gracias a ella pudo morir: necesitó compartir la carne y la sangre de los hombres, su condición mortal, para poder morir. Pero el autor sagrado no dice en forma absoluta que «participó» en la carne y la sangre de los hombres, sino que «participó de ellas de forma muy semejante» (παραπλησίως)[128]. Por eso escribe A. Vanhoye:

> «Ciertamente se debe admitir que el autor quiere subrayar aquí la realidad de la semejanza. Pero la palabra escogida manifiesta al mismo tiempo la intención de dejar sitio para una distinción que, más adelante (4,15), se hará explícita. Afirmar una identidad total equivaldría a admitir en la humanidad de Cristo esa connivencia con el mal que mancha a los otros hombres. ¡Postura insostenible! Nuestro Sumo Sacerdote compartió todas nuestras pruebas y se hizo semejante a nosotros en todo, "excepto en el pecado" (4,15). El mismo cuidado de precisión doctrinal se trasluce en la expresión utilizada por san Pablo en Rom 8,3: el Apóstol evita decir que Dios envió a su Hijo "en una carne de pecado"; escoge una fórmula más compleja y dice: "en una semejanza (ἐν ὁμοιώματι) de carne de pecado". La naturaleza humana de Cristo llevaba las consecuencias del pecado, pero, lejos de favorecer la proliferación del mal, sirvió para abolir el pecado (9,26)»[129].

Tras la lectura de Heb 2,14s y de este comentario de A. Vanhoye, espontáneamente nos preguntamos: ¿no resultan pa-

128. El mismo adjetivo, en forma adverbial, utiliza Pablo en Flp 2,27 para decir que Epafrodito, en su enfermedad, había estado muy cerca de la muerte.

129. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 349.

ralelas las puntualizaciones de Flp 2,7: «en semejanza de hombre», «en aspecto de hombre»? Esta coincidencia de expresiones en torno al mismo tema entre la carta a los Hebreos, Pablo y una pieza litúrgica pre-paulina, sin que los textos denuncien una dependencia directa, es elocuente: está diciendo que nos hallamos ante un lenguaje sólidamente arraigado, desde fecha muy temprana, en la Iglesia primitiva. Y por otra parte, dado el colorido semítico y judío –véterotestamentario, decía E. Lohmeyer– de Flp 2,6-11, no sería aventurado afirmar que se trata de una tradición nacida en suelo palestinense[130].

Después de someter a crítica la reconstrucción del original arameo del himno que propone R. P. Martin y ofrecer una nueva, P. Grelot reconoce que en arameo el carácter ritmado de la pieza resalta quizá más que en el texto griego. Pero de esto –añade– «no se puede extraer ninguna conclusión cierta, excepto la de que se trata de una composición enraizada en el universo cultural del judaísmo, en el que el arameo se usaba junto al griego. A esto debe sin duda el himno cristológico, tomado por Pablo de la liturgia de su tiempo, el carácter a la vez concreto y arcaico de su formulación»[131]. Nuestra lectura de εὑρεθείς a la luz del arameo (o el hebreo) no puede dar pie para conclusiones más precisas sobre la historia del himno. Lo que con ella creemos haber logrado es, por una parte, corroborar la postura cautelosa de estudiosos como P. Grelot –en la que al menos se reconoce alguna forma de sustrato semítico–, y por otra aportar elementos nuevos para un mejor entendimiento de uno de los versos de la pieza.

5. *La tierra y sus obras (2Pe 3,10)*

La segunda carta de san Pedro es un escrito polémico, o mejor, polémico-pastoral: en él, un pastor de almas se esfuerza

130. En *Kyrios Jesus*, E. LOHMEYER subrayó el colorido semítico del himno, viendo en él una creación de la primitiva tradición palestinense. Más tarde, en *Gottesknecht und Davidsohn* (Symbolae Biblicae Upsalienses 5), Lund 1945 (reimpr.: Göttingen 1953), 7, puntualizó más: el himno procede de la primitiva comunidad galilea.

131. P. GRELOT, *Deux notes critiques*, 186. La reconstrucción de R. P. Martin y la crítica de P. Grelot a la misma, en 176-179. Como era de esperar, tras el εὑρεθείς del v.7 P. Grelot supone un participio pasivo de אשכח, משתכח.

por defender a sus fieles frente a actitudes y doctrinas no concordes con la enseñanza transmitida y propugnada por ciertos sectarios que parecen considerarse altaneramente ilustrados frente a una masa de creyentes poco cultos[132]. El punto central del error sostenido por estos sectarios es la burla que hacen de la venida del Señor: aprovechando su retraso, pretenden socavar la esperanza de los fieles, desalentados quizá por la larga e infructuosa espera. De este error básico, como consecuencia natural, brotan otros: los heréticos niegan al Señor de la parusía (2,1) y, negado el juicio que entrañaría esa venida, rechazan el orden moral (3,3); el c.2 describe y combate ampliamente su libertinaje. El tema de la parusía o el día del Señor es tratado especialmente en los c.1 y 3. Dentro del c.3 hay un pasaje ante el que expresan su perplejidad todos los comentaristas. De él nos vamos a ocupar aquí, porque la raíz de la dificultad reside en una forma pasiva de εὑρίσκειν, a la que resulta imposible dar sentido.

Respecto al retraso del día del Señor, el autor ofrece una explicación que podríamos llamar ingenuamente metafísica y otra religiosa. «No se os oculte –dice– que delante de Dios un día es como mil años, y mil años como un día; no retrasa el Señor su parusía, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» (3,9). A continuación, mediante una imaginería que nos es muy familiar por la Biblia y la literatura apocalíptica, hace una «descripción» de lo que entrañará la llegada del día del Señor. En esta descripción se encuentra la frase extraña que pretendemos estudiar aquí. Comenzaremos presentando tres traducciones del versículo entero, de procedencia muy diversa, que servirán para poner de relieve ya desde el principio lo que luego señalaremos: la diferencia muy fuerte en la forma dentro de una identidad de contenido.

> «Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay»[133].

132. Además de las introducciones al NT y los comentarios, sobre la ocasión en que parece fue escrita la segunda carta de san Pedro pueden consultarse L. SCHMITT, *Pierre (II Épître de)*: DBS 7 (1966) 1455-1463; K. H. SCHELKLE, *Petrusbriefe. Judasbrief*, 177-185; C. SPICQ, *La secunda Petri e la catechesi di una fede adulta*: MiscFranc 74 (1974) 360-383.

133. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, 689. No es difícil ver qué variante de las que reseñaremos a continuación se esconde tras ésta y las siguientes versiones.

> «El día del Señor vendrá como un ladrón; en ese día, los cielos se disiparán con estrépito, los elementos, abrasados, se disolverán, la tierra con las obras que contiene será consumida» [134].
>
> «Pero el día del Señor vendrá como un ladrón; y en él se desharán con estrépito los cielos, los elementos se disolverán en el fuego, y la tierra y las obras (que hay) en ella serán encontradas en el juicio» [135].

Esta última traducción –la que leemos en el comentario de K. H. Schelkle– sigue la variante más extraña del texto, pero para sacar de ella un sentido aceptable el autor ha debido añadir una glosa; el texto griego de la variante dice simplemente: «la tierra y las obras (que hay) en ella εὑρεθήσεται»; la glosa «en el juicio», aunque no logra una frase totalmente inteligible, al menos la hace menos enigmática. Explicando el sentido de la misma, K. H. Schelkle escribe: «Se desharán también la tierra y las obras (que hay) en ella; obras que son las creaciones de la civilización y la cultura humana». De uno u otro modo, lo mismo vienen a decir las otras versiones citadas, y más que podríamos haber citado, así como el conjunto de las variantes textuales y las múltiples formas del texto original que –partiendo del supuesto de que el que nos ha llegado está corrompido– han sugerido otros tantos autores modernos. Por eso concluye acertadamente K. H. Schelkle: «Aunque éste es ciertamente el sentido de la frase, la explicación del texto es difícil». Con otras palabras: el contexto exige claramente en nuestra frase la idea de que la tierra y las obras que hay en ella, al igual que los cielos y los elementos, se disolverán para, como dice el v. 13, dar paso a unos cielos nuevos y una tierra nueva, según la promesa de Dios (Is 65,17; 66,22); pero no se ve cómo el texto original puede decir esto.

En el comentario textual a la reciente edición crítica del Nuevo Testamento, B. M. Metzger dedica amplio espacio al inciso final de 2Pe 3,10 [136]. La lección más antigua –comienza diciendo– y la que mejor explica las otras que nos han llegado es: «la tierra y las obras (que hay) en ella εὑρεθήσεται» (Sinaítico B K P 424^{c} 1175 1739 1853 sir^{fil} sir$^{har\ mg}$ arm Or). No es

134. R. LECONTE, *Les Épîtres catholiques*, 147.
135. K. H. SCHELKLE, *Petrusbriefe. Judasbrief*, 222. Cf. también 228 y n.3.
136. B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, 705s.

difícil ver que esta pasiva de «encontrar» impide leer en la frase que forma un sentido aceptable. ¿Qué quiere decir: «la tierra y las obras (que hay) en ella *serán encontradas*»? No es de extrañar, por tanto, que los copistas y los viejos traductores introdujesen una gran variedad de modificaciones para lograr un contenido coherente. Así, unos testigos conservan el extraño εὑρεθήσεται, pero añaden algún calificativo: a) la versión sahídica y un manuscrito de la versión siríaca harclense insertan el adverbio de negación, «no», de modo que el resultado es una frase con paralelos en ambos Testamentos: «la tierra y las obras (que hay) en ella no serán encontradas», es decir, habrán desaparecido por aniquilación[137]. b) El papiro Bodmer (P^{72}) añade λυόμενα, con lo cual se logra la frase: «la tierra y las obras (que hay) en ella serán encontradas disueltas»; pero así el texto queda recargado con tres formas del mismo verbo, dos en el v. 10 y una en el v. 11. Muy probablemente, el escriba responsable del texto de este papiro partió de dos formas ya existentes para ofrecernos la suya[138]. c) Otros testigos (044, parte de los manuscritos de la Vulgata, Pelagio, etc.) omiten εὑρεθήσεται y la frase de que forma parte; quizá sea ésta la solución más simple y drástica de la dificultad. d) Otros, finalmente, sustituyen el verbo culpable de la dificultad por otro que da sentido a la frase, muy en armonía con el contexto: ἀφανισθήσονται, «desaparecerán» (C); κατακαυήσεται, «serán devoradas por el fuego» (A 048 049 056 0142 33 614 LecBiz sir^{har} bo et, etc.).

Según el principio de la crítica textual que dice: ha de considerarse más primitiva la variante más difícil, sobre todo si explica las otras –que ofrecen un sentido claro–, B. M. Metzger, con la mayoría de los estudiosos, reconoce que la lección con

137. Cf. Job 20,8: «(La arrogancia de los malvados) volará como un sueño y no será encontrada (οὐ μή εὑρεθῇ: ולא ימצאוהו)». Del NT son claros ejemplos de este «no ser encontrado», equivalente a «haber desaparecido», Ap 12,8; 16,20 (muy semejante a 2Pe 3,10: «las montañas no fueron encontradas»); 18,14.21.22; 20,11.

138. K. H. SCHELKLE, *Petrusbriefe. Judasbrief*, 298, n. 3, se pregunta: esta lección de P^{72}, que ofrece un texto que hace sentido, «¿es una mejora redaccional, o representa quizá el texto primitivo, y el participio λυόμενα desapareció más tarde por haplografía, debido a la presencia de λυθήσεται (v.10) y λυομένον (v.11)?» Creemos que la respuesta ha de ser negativa. ¿No poseían los copistas del extraño texto suficiente sentido crítico para ver que la frase resultaba intolerable? El único modo de explicarla es suponer que éstos se limitaron a copiar lo que encontraron escrito, aun sin entenderlo.

εὑρεθήσεται es la más arcaica; pero añade: ninguna, ni siquiera ésta, parece representar el texto original.

El hecho de que εὑρεθήσεται, aunque sea la variante más antigua que nos ha llegado, no hace sentido en el contexto ha dado lugar a una multitud de sugerencias por parte de los autores modernos respecto al original corrompido. En primer lugar, leyendo en el texto una acción de Dios sobre la creación inanimada, se han propuesto las hipótesis siguientes: a) después de ἔργα, en la historia de la trasmisión se perdió el adjetivo ἄργα; el original, por tanto, decía: «la tierra y las obras (que hay) en ella serán encontradas *inútiles*» (Bradshaw). Otros autores consideran εὑρεθήσεται como error de los copistas; el original contenía otro verbo, a saber: b) ῥυήσεται-ῥήυσεται, «la tierra y las obras (que hay) en ella *fluirán*», se derramarán como agua (Hort); c) συρρυέσεται, «...confluirán», fluirán en un todo (¿un caos?) (Naber); d) ἐκπυρωθήσεται, «... arderán hasta convertirse en cenizas» (Olivier); e) ἀρθήσεται, «... serán arrebatadas», v.g., como paja por el viento (Mayor); f) κριθήσεται, «... serán juzgadas», sin duda en el sentido de «destruidas» (Eb. Nestle); g) ἰαθήσεται, «... serán curadas» (Chase); h) πυρωθήσεται, «....serán pasto del fuego» (Vansittart)[139].

En segundo lugar, para hacer hablar a la variante más arcaica un lenguaje inteligible, hay autores que han seguido otro camino: leer en el texto no una descripción de la acción de Dios sobre la tierra en cuanto criatura inanimada, sino una alusión al juicio final de Dios sobre los hombres y sus obras. Así hace H. Lenhard, ateniéndose al texto de B, es decir, sin considerarlo corrompido ni aventurar ninguna hipótesis sobre el original[140]. Para entender la enigmática frase griega –dice– es preciso prestar aten-

139. Sobre el fuego en la descripción de la acción final de Dios respecto al universo creado, según aparece en 2Pe, cf. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration final d'après la Secunda Petri*: RB 46 (1937) 207-216; E. TESTA, *La distruzione del mondo per il fuoco nella II Epistola di S. Pietro* 3,7.10.13: RivBib 10 (1962) 252-281; D. VON ALLMEN, *L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3*: RTPhil 99 (1966) 255-274. Para el trasfondo judío de la idea de un mundo nuevo véase G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 145s.280.

140. H. LENHARD, *Ein Beitrag zur Übersetzung von II Ptr 3,10d*: ZNW 52 (1961) 128s. La misma interpretación del pasaje había ofrecido ya G. HARDER, *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mt 4,26.29*: TViat 49 (1948) 64s. Muy semejante, si no idéntica, era la lectura de G. WOHLENBERG, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KNT 15), Leipzig-Erlangen ³1923, 261-263; pero el autor reconoce que su interpretación puede resultar demasiado artificiosa.

ción al contexto inmediato. En v. 10bc y en el v. 12 aparece repetida la pareja οὐρανοί-στοιχεῖα, «cielos-elementos». Los cielos han de entenderse sin duda alguna en sentido material: el firmamento, la bóveda celeste. En cuanto a στοιχεῖα, el «se disolverán abrasados» podía mover a dar al vocablo otro sentido, pero el «se derretirán (τήκεται) abrasados» del v. 12 obliga a ver en ellos también una realidad material, inanimada. En v. 10d, la frase que nos ocupa, es mencionada también la tierra. Ahora bien, para que la palabra γῆ no sea una repetición innecesaria, es decir, para que no designe también lo contenido ya en los términos «cielos» y «elementos», debemos ver en ella la designación de una realidad histórica, no cósmica, a saber: la «humanidad», como ocurre con frecuencia en el NT en pasajes que contienen la misma palabra[141]. En este caso –continúa H. Lenhard–, ἔργα designa las «obras» realizadas en la tierra en cuanto portadora de los acontecimientos históricos, o lo que es lo mismo, las obras de los hombres. Finalmente, la palabra más discutida, la que en realidad crea la oscuridad de la frase, εὑρεθήσεται, ha de entenderse en el «antiguo sentido intransitivo-deponencial», y traducirse por: «aparecerán, se manifestarán, serán descubiertas, serán encontradas»[142]. Ahora bien, en el contexto que enmarca la frase se habla del día del Señor (v. 10a), del día de Dios (v. 12), del día del juicio (v. 7). Por tanto, el εὑρεθήσεται de v. 10d ha de entenderse en el sentido de que el reo habrá de comparecer en el juicio de Dios para ser puesto al descubierto. Según esto, la traducción de la frase debe ser: «Pero la tierra (= la humanidad) y las obras realizadas en ella serán puestas al descubierto (ante el tribunal de Dios)».

Esta traducción e interpretación tiene todo el aspecto de un esfuerzo desesperado por hallar un sentido al enigmático «serán encontradas», aun a costa de violentar el texto. En primer lugar, como señala el mismo H. Lenhard, en esta lección resulta sorprendente el uso absoluto de εὑρεθῆναι: el aparente paralelo del v. 14 habla de «ser encontrados sin tacha, o en paz». En segundo lugar, la traducción ofrecida por H. Lenhard ha necesitado una glosa; «ante el tribunal de Dios». ¿No indica esto

141. Por ejemplo, Mt 5,13: «la sal de la tierra»; Lc 12,49: «fuego he venido a poner sobre la tierra»; 12,51: «¿pensáis que he venido a traer paz a la tierra?»

142. H. Lenhard remite a F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik*, parr. 313.

que la lectura hecha por él no brota espontáneamente? Finalmente –y esto es quizá lo más importante–, el contexto inmediato habla de la desaparición, del aniquilamiento del mundo viejo, que tendrá lugar el día del Señor. Es significativo sobre todo que, tras el v. 10, en que se mencionan los cielos, los elementos y la tierra con sus obras, el v. 11 diga: «Puesto que *todas estas cosas* se han de disolver, han de desaparecer, así». Es inevitable, por tanto, entender la expresión «la tierra y sus obras» como designación de una realidad inanimada que, al igual que los cielos y los elementos, está destinada a la destrucción. Y así, el misterio de εὑρεθήσεται persiste.

Independientemente de H. Lenhard, F. W. Danker sugería otro modo de leer en el texto la idea de juicio[143]. Su punto de partida es el v. 13, que habla de la espera de una tierra nueva, en que mora la justicia. La tierra, por tanto, de v. 10c es una tierra *sometida a escrutinio*, es decir, *juzgada*, con la implicación de que *será hallada* deficiente en la balanza divina; el juicio será la etapa culminante en los acontecimientos del día del Señor, juicio al que serán sometidos los habitantes de la tierra, según el sentido de la palabra γῆ propuesto por H. Lenhard.

Pero F. W. Danker no rehuye la dificultad que entraña esta interpretación: el uso absoluto de εὑρεθῆναι, calificado por R. Knopf de sorprendente, y reconocido por otros autores como imposible[144]. La solución que a esta anomalía propone F. W. Danker trabaja con dos datos: un paralelo de 2Pe 3,10 en los Salmos de Salomón y un error de copista en la transmisión del texto. El paralelo del apócrifo judío dice:

> κατὰ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν ἀποδόσεις αὐτοὶς, ὁ θεός, εὑρεθῆναι αὐτοὶς κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (17,10).

El *parallelismus membrorum* –dice F. W. Danker– no permite la menor duda de que εὑρεθῆναι alude aquí al examen judicial, que culmina en una sentencia, en la imposición de una pena; y éste es el significado que hace inteligible la frase de 2Pe 3,10. Pero además de la luz que nos proporciona desde el punto de vista lexicográfico, este paralelo de los Salmos de Salomón viene a darnos la clave para resolver la dificultad que entraña

143. F. W. DANKER, *II Peter 3:10 and Psalm of Solomon 17:10*: ZNW 53 (1962) 82-86.

144. R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä*, Göttingen 1912, 319.

la idea de un juicio cuyo reo es la tierra y sus obras. ¿Qué obras son éstas? Como hemos visto, ordinariamente se ve en ellas criaturas inanimadas. Pero entonces, ¿cómo se puede decir que tales obras serán sometidas a juicio? A lo sumo pueden ser objeto de destrucción, de aniquilamiento, como dicen la mayoría de las variantes que evitan el incomprensible εὑρεθήσεται. Por otra parte es claro que este verbo, atestiguado en los códices Vaticano y Sinaítico, es el que dio origen a las otras variantes. Debemos concluir, por tanto: la lección representada por estos viejos unciales ofrece ya un texto corrompido. ¿Cómo era el original? Partiendo del paralelo de SalSal 17,10, F. W. Danker emite la hipótesis de que el texto primitivo, escrito sólo con letras (y, naturalmente, mayúsculas), decía: και γη κατα τα ἐν αυτη εργα ευρεθησεται. Por haplografía, que era uno de los errores que con más facilidad cometía un escriba, este texto se convirtió en: και γη και τα ἐν αυτη εργα ευρεθησεται[145].

Reconstruido así un original con κατά –prosigue F. W. Danker–, tenemos un texto que habla de la responsabilidad moral que entrañan las acciones de los hombres (= de la tierra en cuanto humanidad), condición necesaria para que sea posible un juicio sobre ellas, y que no puede suponerse en creaciones inanimadas. El texto primitivo, por tanto, decía: «La tierra (= la humanidad) será hallada según las obras hechas en ella (= por ella)». A continuación, F. W. Danker se anticipa a responder a una dificultad que entorpece la utilización del pasaje de los Salmos de Salomón para explicar el extraño texto de 2Pe 3,10. En el apócrifo judío –dice–, el verbo εὑρεθῆναι está usado de forma impersonal y va acompañado de un dativo, αὐτοῖς; en 2Pe 3,10, el mismo verbo lleva sujeto, γῆ. Esta discordancia –replica F. W. Danker– puede haber nacido también en el proceso de transmisión. En escritura uncial, γη puede representar tanto el nominativo como el dativo, destacado en cursiva mediante la iota suscrita. Según esto, el original pudo ser: καὶ γῇ (en dativo) κατὰ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται. Escribas posteriores no entendieron esta construcción, que es totalmente paralela a la de SalSal

145. Como ilustración de esa facilidad F. W. Danker cita el caso de A, que en el v.13 lee καὶ τά en lugar de κατά. Pero es interesante señalar que la frase resultante hace sentido: «Nuevos cielos y nueva tierra y las promesas esperamos». El códice A, en efecto, no dice τὸ ἐπάγγελμα, «la promesa», sino τὰ ἐπαγγέλματα, «las promesas». En v.10d, en cambio, la supuesta haplografía dio lugar a un texto ininteligible.

17,10, y leyeron en γη un nominativo en lugar de un *dativus commodi*. El texto así restaurado –termina F. W. Danker– no necesita ser violentado para que arroje un sentido aceptable: «Y será hallado para la tierra según sus obras», es decir, «la tierrra (= la humanidad), será *juzgada* según las acciones hechas en ella».

¿Qué debemos decir a esta reconstrucción del original de 2Pe 3,10? ¿Resulta más verosímil que las realizadas por los viejos copistas o por otros estudiosos modernos? A nuestro juicio, la respuesta debe ser rotundamente negativa. Copistas y estudiosos respetan el conjunto de la frase y sólo retocan el verbo: de un modo u otro se esfuerzan por leer en el texto la idea de que la tierra, entendida como creación inanimada, y las obras que hay en ella «se desvanecerán». F. W. Danker quiere conservar a toda costa el εὑρεθήσεται –y en ello estamos de acuerdo con él–, pero para lograrlo necesita crear una frase distinta. Contra esta reconstrucción se pueden formular tres objeciones muy fuertes.

En primer lugar, los dos errores de lectura sobre los que está montada, aunque posibles, son totalmente hipotéticos. El hecho de que ese texto reconstruido no haya dejado huella en ninguno de los testigos obligaría a suponer que los dos errores fueron cometidos ya por el escriba que hizo la primera copia del original, y que después el original desapareció: si hubiese habido un tiempo en que circulaban copias con el texto «bueno» y copias con el defectuoso, que –no se olvide– era irritantemente extraño, es incomprensible que el segundo se impusiera totalmente; como reconocen los críticos, las lecciones facilitantes dependen claramente de la lección difícil.

En segundo lugar, el texto de los Salmos de Salomón, que es piedra angular en la hipótesis de F. W. Danker, no tiene nada de paralelo de 2Pe 3,10. Por un lado, en efecto, allí no se habla directamente de juicio, sino de retribución-castigo: «Según sus pecados les pagarás, oh Dios», se dice en el primer estico del verso. El sentido del εὑρεθῆναι en el segundo, ya por el simple paralelismo, ha de suponerse idéntico; teniendo en cuenta que este infinitivo griego sólo resulta inteligible si se lee tras él un infinitivo semítico con valor consecutivo, o de gerundio, su traducción debe ser: «de modo que les será dado (= les des) según sus obras»[146]. Para confirmarlo poseemos un excelente paralelo en Job

146. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 382-385.

34,10s: «Lejos de Dios la maldad. Lejos del Todopoderoso la injusticia. Él retribuye al hombre según sus obras (כי כפעל אדם ישלם־לו), y según el camino del hombre *hace venir* (= da) a él (ימצאנו)»[147]. Para entender este hifil de מצא –el verbo hebreo que significa «encontrar»–, en un contexto que habla de la acción retribuidora de Dios, es muy significativo lo que se dice en Jue 6,13: «Si está el Señor con nosotros, ¿cómo ha venido a nosotros (מצאתנו) todo esto?»[148] Tenemos, por tanto: la causativa de מצא, «venir», además de «encontrar», equivale a «dar, retribuir»; y la causativa pasiva del mismo, a la pasiva de estos verbos. De ahí que el dativo αὐτοῖς en SalSal 17,10 sea un dativo auténtico en ambos esticos, no sólo en el primero. En cambio, la frase final de 2Pe 3,10, según la reconstrucción e interpretación de F. W. Danker, hablaría bruscamente de «ser juzgado, ser retribuido», tras dos frases que no mencionan para nada a los hombres –únicos seres capaces de juicio y retribución–, ni la acción de Dios como juez y remunerador, sino que afirman la destrucción de esta creación visible por obra, naturalmente, de Dios.

Esto nos lleva a la tercera objeción, que en realidad es la que formulábamos ya contra la interpretación de H. Lenhard. Tras enumerar los «acontecimientos» que traerá consigo el día del Señor (v. 10), de los que serán sujetos pacientes los cielos, los elementos y la tierra, el v. 11 comienza resumiendo: «Puesto que todas estas cosas –el cielo, los elementos y la tierra, naturalmente– así se han de disolver». Por tanto, la frase καὶ γῆ εὑρεθήσεται, como de un modo u otro quisieron expresar con sus correcciones los antiguos copistas, hablaba de la desaparición de la tierra. Y a confirmarlo viene el v. 13, que proclama la espera de unos cielos nuevos y una tierra *nueva*. Una alusión en el último inciso del v. 10 a un juicio de Dios, del que sólo pueden ser sujetos pacientes criaturas racionales, resulta enormemente extraña en el contexto.

147. El εὑρήσει de los LXX indica que leyeron en el texto consonántico hebreo una forma de qal, no de hifil. Tras el infinitivo pasivo de SalSal 17,10 podía esconderse un hofal de מצא. Recuérdese que la lengua original de los Salmos de Salomón es, con gran probabilidad, el hebreo. Cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 627; A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes*, 60-69, esp. 63.

148. Véase nuestro estudio *Jesús en la sinagoga (Lc 4,17)*, en el c. I 2, donde demostramos que los verbos hebreo y arameo que designan la idea de «encontrar», אשכח/מצא, pueden significar también «llegar, venir».

Pero entonces nos hallamos de nuevo ante el problema en toda su desesperante resistencia: ¿Cómo es posible leer en εὑρεθήσεται una acción sinónima de «pasar», «disolverse», «derretirse», «desaparecer», que es la expresada por los verbos que describen lo que ocurrirá a los cielos y a los elementos el día del Señor? ¿Debemos renunciar a la búsqueda de una respuesta satisfactoria por considerarla de antemano tiempo perdido? Con toda modestia creemos que hay una posibilidad, a la que los estudiosos no han prestado la atención que merece: la de un sustrato semítico. K. H. Schelkle y J. Schmitt, en efecto, aun reconociendo que el autor de 2Pe posee una formación helenística y utiliza la dicción de la filosofía y la religión griegas, ven en él un judeo-cristiano que denuncia una vinculación con el pensamiento véterotestamentario y judío (1,21), y sobre todo una familiaridad con la haggadá judía (c.2)[149]. No es necesario suponer que el autor tradujo este pasaje personalmente del hebreo o el arameo: pudo escribir directamente en griego, pero utilizando materiales traducidos de un original semítico, en que el extraño εὑρεθήσεται se debía a versión defectuosa[150]. Si demostramos la posibilidad de que tras este verbo griego se esconda otro semítico sinónimo de «pasar, desaparecer», la dificultad del texto actual quedará resuelta con un mínimo de hipótesis y respetando lo que se afanaban por respetar H. Lenhard y F. W. Danker –el extraño «encontrar» de la variante más difícil–, pero sin forzar el contexto, que es lo que hacen estos dos estudiosos modernos y lo que pretenden evitar las correcciones de los copistas antiguos y otros estudiosos modernos.

Podemos suponer, en primer lugar, que el εὑρεθήσεται de 2Pe 3,10 es traducción literal, servil, de una forma pasiva del hebreo **מצא** o del arameo **אשכח**, cuyo significado más común es «encontrar», pero que, en la forma básica, poseen también el valor de «alcanzar», «llegar a». He aquí dos ejemplos, enmarcados en contextos un tanto similares al de nuestro texto, que habla de una acción de Dios:

149. K. H. SCHELKLE, *Petrusbriefe. Judasbrief*, 180; J. SCHMITT, *Pierre (II épître de)*, col. 1458.

150. Tendríamos así algo semejante a lo que F. Mussner afirma respecto a un pasaje difícil de la carta de Santiago (4,5), escrita en buen griego: la dificultad se explica por mala traducción de un original semítico. Cf. F. MUSSNER *Der Jakobusbrief* (HThK XIII 1), Freiburg-Basel-Wien ²1967, 181-184.

> «Alcance tu mano a todos tus enemigos (תמצא ידך לכל־איביך), tu diestra alcance a los que te odian (ימינך תמצא שנאיך). Ponlos como en horno de fuego. Al tiempo que te mostrares, Yahwe los consumirá en su ira, el fuego los abrasará» (Sal 21,9s).

En Jr 50,24, Dios dice a Babilonia por boca del profeta:

> «Soy yo quien te ha tendido la red, y has sido capturada, y no te dabas cuenta. Has sido alcanzada (נמצאת) y has sido apresada, porque provocaste a Yahwe».

Ahora bien, teniendo en cuenta que v. 10bc habla de dos acciones destructoras del día del Señor –en el v. 12, δι' ἥν lo expresa de modo más explícito–, el estrepitoso desaparecer de los cielos y la disolución de los elementos en el fuego, la frase final del versículo pudo querer decir en el original semítico: «Y la tierra y todas las obras (que hay) en ella serán alcanzadas»; es decir, a ellas llegará el mismo poder destructor del día del Señor, o el fuego devorador, que está mencionado implícitamente en los verbos precedentes, repetidos luego en el v. 12. Creemos que de este modo se consigue disipar la anomalía señalada por K. H. Schelkle: el sentido exigido por el contexto puede leerse en el texto sin forzarlo ni retocarlo. Recordemos que traducciones literales de este tipo, que dan frases más o menos enigmáticas en griego sin que lo fuesen en el original, abundan en los LXX y, para citar sólo un libro del que no conservamos el original semítico, en los fragmentos griegos del libro de Henoc.

Cabe también la posibilidad de que el extraño εὑρεθήσεται se deba a confusión entre dos verbos semíticos. El hebreo, en efecto, junto a מצא, «encontrar», posee un מצה, que en los textos rabínicos aparece escrito también מצא, cuyo significado es «beber, exprimir, vaciar» (cf. Is 51,17; Ez 23,34; Jue 6,38). En siríaco, la misma raíz, en forma pasiva, puede expresar la idea de «ser aniquilado totalmente». Dentro de la literatura rabínica existe un pasaje curioso, que contiene un claro juego de palabras entre מצא, «encontrar», y מצה, «vaciar, beber, devorar». En Prov 18,22 se lee: «El que encuentra (מצא) una mujer buena, encuentra un tesoro; ha recibido un gran favor de Yahwe». Comentando esta sentencia, Midr. Till. a Sal 59 dice: «Cuando la mujer es mala, bebe-devora (ממצה) todos los bienes de su casa, y lo hace pobre». ¿No tenemos aquí una utilización del verbo «beber» para expresar la misma idea que «comer-devorar» en el sentido de «destruir-aniquilar»? Leyendo ahora tras

el griego de 2Pe 3,10 este verbo hebreo-arameo, el resultado es un sentido que armoniza claramente con el contexto: «Y la tierra y las obras (que hay) en ella serán devoradas», aniquiladas totalmente.

Finalmente sugerimos otra posible explicación que nos llevaría al mismo resultado. El hebreo posee un verbo שכח, que significa «olvidar, abandonar». Es, por ejemplo, el verbo que emplea Dt 24,19 para designar la gavilla «olvidada», que ha de dejarse para los pobres. En la época rabínica, este verbo pasó al arameo, donde podía entrar en colisión con la raíz שכח, que en forma simple significa «encontrar». En forma piel, este שכח hebreo aparece con el significado de «eliminar, hacer desaparecer». Así, en Lam 2,6, dentro de un contexto que habla de acción devastadora de Dios, se dice: «Derribó su tienda como cabaña de viña, destruyó su santuario; Yahwe hizo desaparecer (שכח) en Sión las fiestas y los sábados». Si tras el εὑρεθήσεται de 2Pe 3,10 suponemos un original semítico que contenía una forma pasiva de la intensiva de שכח = «olvidar, abandonar», ese original, en perfecto acuerdo con el contexto, diría: «Y la tierra y las obras (que hay) en ella serán hechas desaparecer»; e interpretando la forma como reflexiva, «desaparecerán». También en esta hipótesis lo que se logra es un verbo sinónimo de los que describen el destino de los cielos y los elementos.

CAPÍTULO SEGUNDO
POLIVALENCIA DE LA CONSTRUCCIÓN «NO... HASTA QUE»

1. *Los que no gustarán la muerte (Mt 16,28 par.)*

a) *Historia de la interpretación*

Dentro del tema central de la predicación de Jesús, que es el anuncio del reino de Dios, el aspecto más oscuro es sin duda el de la relación de la llegada de este reino con el fin de los tiempos. Con otras palabras: cómo relacionó Jesús su anuncio de la venida del reino de Dios con su venida en poder, su parusía, al fin de los tiempos. ¿Habló Jesús de la proximidad de ésta y, por tanto, de una llegada inmediata del fin, o contó con un intervalo indefinido, o más bien largo, entre su predicación y el fin?[1] La tradición evangélica parece desconcertarnos. Por una parte, en

1. La bibliografía sobre el tema es poco menos que inabarcable. Sin la menor retórica decimos que aquí sólo podemos ofrecer una selección elemental de títulos. Sobre el problema de la espera de la parusía en la iglesia primitiva cf. E. GRÄSSER, *Das Problem del Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin 1957; A. FEUILLET, *Parousie*: DBS 6 (1960) 1331-1419 (estudia el tema de la parusía en todo el NT; muy abundante bibliografía, ordenada por libros del NT); B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus*, en *La venue du Messie*: RechBib 6 (1962) 173-216; A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament* (SupNT 13), Leiden 1966. Sobre el pensamiento de Jesús respecto al fin, el reino de Dios y la parusía, aparte los estudios anteriores, cf. W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus* (Studies in Biblical Theology 23), trans. by D. M. Barton, London ^{2}1961 (= *Verheissung und Erfüllung*, Zürich ^{3}1956); N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London-Philadelphia 1963; W. G. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en E. DINKLER (ed.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 31-46; R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Études Théologiques 2), trad. de R. Marlé, Paris 1965 (= *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i.B. 1959); N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York-Evanston 1967 (con una breve bibliografía comentada en 259-262); A. VÖGTLE, *Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus*, en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*. Mélanges K. Rahner, Paris 1969, 41-115 (= *Exegetische Erwägungen über*

ella tenemos unas palabras de Jesús en que proclama una radical ignorancia sobre la fecha de la parusía: «Respecto a ese día y esa hora, nadie los conoce, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (Mc 13,32; Mt 24,36). La misma incertidumbre expresa la comparación de la llegada del Hijo del hombre con la del ladrón, totalmente imprevisible (Mt 24,43s), o con la caída repentina en un lazo, que no es posible predecir (Lc 21,34s).

Por otra parte, los evangelios han recogido un pequeño grupo de dichos de Jesús que parecen señalar una fecha bastante precisa, y próxima, a la llegada del fin. Estos dichos, que han dado lugar a infinitas discusiones y muy variadas reconstrucciones del pensamiento de Jesús en este punto, son:

> «Y les decía: "En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios venido en poder"» (Mc 9,1 par.).
>
> «Y cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque en verdad os digo: no acabaréis las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23).
>
> «En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que sucedan todas estas cosas» (Mc 13,30 par.)[2].

La misma cercanía del fin –escribe T. W. Manson– «está implicada, si no explícitamente afirmada, en las exhortaciones a los discípulos para que estén en vela y preparados, porque el Hijo del hombre llegará cuando menos se le espere (Lc 12,40; Mt 24,42: Q; Mc 13,33; Lc 21,34-36: L). No tendría sentido decir a los hombres que se mantengan alerta en la espera de algo que puede no llegar hasta siglos después de su muerte»[3]. Sin embargo, creemos

das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu, en J. B. METZ (ed.), *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, I, Freiburg i.B. 1964, 608-667); R. SCHNACKENBURG, *Église et parousie*, ibid., 7-39; E. GRÄSSER, *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61), Stuttgart 1973; N. PERRIN, *Jesus and the Language of the Kingdom*, London 1976.

2. Otros dichos de Jesús que parecen implicar una alusión a su inmediata venida son Mc 13,26 par.: «Y entonces (tras los caóticos acontecimientos en Judea) verán al Hijo del hombre viniendo en las nubes con gran poder y gloria»; Mc 14,62 par.: «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo». Pero sobre todo estas últimas palabras, que constituyen la respuesta de Jesús al sumo sacerdote en el proceso, son susceptibles de una más fácil interpretación; cf. A. FEUILLET, *Le triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux sanhédrites (Mc.,XIV,62; Mt.,XXVI,64; Lc.,XXII,69)*, en *La venue du Messie*, 149-171.

3. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content*, Cambridge ²1935 (reimpr.: 1967), 278.

que lo que hace de estas exhortaciones a la espera vigilante un aparente testimonio de que Jesús contaba con una llegada inminente del fin es la presencia en los evangelios de los tres dichos citados: según ellos, la venida del reino de Dios en poder, la venida del Hijo del hombre, los acontecimientos del fin tendrán lugar antes que mueran algunos de los que acompañan a Jesús, antes que pase su generación. De ahí que T. W. Manson concluya: «Si tomamos estas indicaciones en su interpretación espontánea y natural, debemos concluir que Jesús esperaba que la parusía tendría lugar durante la vida de al menos algunos de sus contemporáneos, aunque la fecha exacta era un secreto conocido sólo por Dios. Que ésta fue también la expectación de la Iglesia primitiva queda fuera de toda duda». Y como exponente de esta conclusión, que en muchos autores ha adquirido carácter de principio intangible, merecen citarse unas palabras de un autor protestante reciente, W. Pannenberg: «No hay duda que Jesús se equivocó al anunciar que la soberanía de Dios comenzaría en su misma generación (Mt 23,36; 16,28; Mc 13,30 par.; Mt 10,2). El fin del mundo no llegó en la generación de Jesús, ni tampoco en la de sus discípulos, testigos de su resurrección. Aquí nos hallamos ante el conocido problema del retraso de la parusía, el problema que plantea el hecho de que hayan pasado dos mil años desde entonces sin que haya llegado el fin del mundo y la soberanía universal de Dios»[4].

Como es natural, ante los dichos de Jesús que parecen señalar un plazo muy breve para la llegada del fin no se han sentido desconcertados sólo los exegetas modernos. Según algunos estudiosos –v.g., T. W. Manson–, el énfasis que pone el cuarto evangelio en la escatología realizada obedece a un intento de conciliar estas palabras de Jesús con el hecho de que, tras pasar dos generaciones, los acontecimientos del fin no habían llegado[5]. En el evangelio de san Juan tendríamos, por tanto, lo que

4. W. PANNENBERG, *Jesus God and Man*, 226. Como veremos, buena parte de la seguridad con que W. Pannenberg y otros hacen esta afirmación se debe a su interpretación de «reino» de Dios como «soberanía» de Dios. Sobre la larga historia de este problema véase el libro clásico de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, I-II (Siebenstern-Taschenbuch 77-78), München-Hamburg 1966 (1ª ed., Tübingen 1906), y W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1970.

5. Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 278s. Todo el c.VIII del libro, que lleva por título «Dios como rey: la consumación final», está dedicado al problema de la concepción del fin en la predicación de Jesús.

encontramos más tarde en los Padres: uno de los diversos modos de resolver la dificultad que entrañaba el hecho de que, a pesar sobre todo de lo que Jesús dice en Mc 9,1 par., la parusía, el fin, no había llegado.

Un primer modo de resolver la dificultad consiste en entender «la venida del reino de Dios en poder» no como alusión a la parusía del Hijo del hombre, sino a otro acontecimiento que sí tuvo lugar durante la vida de los contemporáneos de Jesús. Así, muchos escritores cristianos antiguos, Crisóstomo, Teofilacto, Eutimio, etc., piensan que este dicho de Jesús se refiere a la transfiguración, que, según dice san Marcos en el versículo siguiente, tuvo lugar «seis días después» (9,2)[6]. Muchos autores modernos piensan incluso que así entendieron el logion los propios evangelistas.

Creemos totalmente acertada la valoración que de esta interpretación de Mc 9,1 par. ofrecía ya el P. Lagrange: «Es de una radical evidencia que seis días de intervalo no responden a la fórmula "algunos de los presentes no morirán"»[7].

Otro acontecimiento, contemporáneo de algunos al menos de los que pertenecieron a la generación de Jesús, que se ha leído tras estos textos es la destrucción de Jerusalén el año 70. J. J. Wetstein, por ejemplo, dice: «Entiendo que la venida de Cristo se refiere a la destrucción de Jerusalén, que constituirá una imagen del juicio final, del que habla en el párrafo precedente [Mc 8,38]»[8]. Otros autores, entre los cuales se hallan no pocos modernos, consideran las palabras de Jesús en Mc 9,1 par. como una profecía que se cumplió en

6. Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Excerpta ex Theodoto*, 4. Esta interpretación aparecerá más tarde en muchos comentaristas de la antigüedad y la Edad Media, e incluso recientes, v.g., C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to St. Mark* (The Cambridge Greek Testament Commentary), Cambridge [3]1966, 287s.

7. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc* (Études Bibliques), Paris [4]1928 (reimpr.: 1966), 227. Su interpretación, sin embargo, tampoco resulta convincente. El reino del Hijo del hombre –dice– es la Iglesia; el texto, por tanto, alude a la venida del Hijo del hombre en la Iglesia, sin indicar que sea la última, como leemos en san Juan. Sobre la expresión «seis días después» véase F. R. MCCURLEY, *«And After Six Days» (Mark 9:2): A Semitic Literary Device*: JBL 93 (1974) 67-81; la fórmula, que tiene paralelos en el AT y en la literatura extra-bíblica (Ugarit), sirve de introducción de un hecho climáctico, tras un período preparatorio de seis días.

8. J. J. WETSTEIN, *Novum Testamentum Graecum*, I, Amsterdam 1751, 434.

la venida del Espíritu Santo (Pentecostés, manifestación poderosa) y en el poder manifestado en el avance triunfal del Evangelio a través del Imperio, avance que estaba asegurado ya antes que murieran algunos al menos de los primeros apóstoles[9].

Otro modo de eliminar la dificultad que entraña la no correspondencia entre lo que Jesús dice y lo que nos ha hecho conocer la historia consiste en entender la expresión «gustar la muerte» no en sentido físico, sino místico o alegórico. Tenemos así una interpretación típica de Orígenes[10]. Partiendo de Jn 8,59s («En verdad, en verdad os digo, si uno guardare mi palabra, no *verá* la muerte jamás. Dijéronle los judíos: Abrahán murió...; y tú dices: Si uno guardare mi palabra, no *gustará* la muerte jamás»), Orígenes, con innegable agudeza y no sin fundamento, establece una distinción entre «gustar la muerte» –que es lo que ocurrió a Abrahán y a los profetas– y «ver la muerte» –que es lo que no ocurrirá al que guarde la palabra de Jesús–. Ahora bien, continúa Orígenes, igual que hay diversas formas de sensación física, así hay diversas formas de aprehensión-visión espiritual. De este modo, el Señor, considerado como el pan vivo que desciende del cielo, es capaz de ser gustado y de alimentar el alma; considerado como sabiduría, puede ser visto y admirado. Pero si el Señor puede ser gustado o visto, también su enemigo, la muerte, puede ser gustado y visto. «Gustar la muerte» es lo contrario de «gustar al Señor»; y puede ser descrito de esta manera: el que pronuncia lo que es contrario a las palabras de vida eterna gusta la muerte, y no sólo la gusta, sino también se sacia de ella como de un alimento. A esta interpretación de Orígenes, cuya presentación está hecha más en el género literario homilía que en el propio de una exposición exegética, debemos decir: no es preciso demostrar que, una vez sentada la base del sentido alegórico de la expresión «gustar la muerte», el exegeta –y menos aún el predicador–, al enfrentarse con el dicho de Jesús contenido en Mc 9,1 par., no necesita preocuparse por la muerte

9. Aparte muchos comentarios, proponen esta interpretación H. B. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, London ^{3}1909 (reimpr.: 1920), 186; J. BONSIRVEN, *Le règne de Dieu*, Paris 1957, 56; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1959, 63s.89.99.

10. ORÍGENES, *Comm. in Matth.* XII,31: PG 13,1052-1065; *Comm. in Joann.* XX,33s: PG 14,669-680.

física de los apóstoles antes de la llegada del fin, del reino de Dios en poder[11].

Finalmente, entre los autores antiguos, san Jerónimo ofrece otra interpretación, que combina las dos anteriores[12]. En primer lugar, el afanoso exegeta de Belén –más exegeta que predicador– entiende el texto alegóricamente –*secundum sublimiorem sensum*–, a la manera de Orígenes, y luego históricamente. La muerte de que habla Jesús en Mc 9,1 debe ser entendida como la muerte causada por el pecado, y «gustar la muerte» significa una sujección mayor al poder del pecado que «ver la muerte». Ser tentado y resistir la tentación es ver la muerte, pero no gustarla. Ser tentado y dejar que el espíritu se detenga con placer en la tentación es gustar la muerte. Una etapa ulterior consiste en la comisión real del acto pecaminoso. Esto es alimentarse de la muerte, saciarse de la muerte. Ahora bien, los apóstoles, en cuanto tales, ni siquiera gustaron la muerte en este sentido. Al analizar la parte final del logion, san Jerónimo pasa a la interpretación histórica: los apóstoles «vieron el reino de Dios venido en poder» en la transfiguración. Al ver a Cristo transfigurado, lo vieron como sería cuando entrase en su reino, reinase; y así la profecía se cumplió a los pocos días de ser pronunciada[13].

Todas estas interpretaciones de Mc 9,1 par. tropiezan con muy graves objeciones[14]. La interpretación alegórica de la expresión «gustar la muerte» tiene en contra el hecho de que, en la literatura judía, con ella se alude siempre a la muerte física[15].

11. La artificiosidad de esta interpretación alegórica no debe hacernos sonreír bonachonamente hoy: es un excelente testimonio de la dificultad que desde muy temprano se sintió ante el texto. Las más complejas exégesis alegóricas de Orígenes son las que se ocupan de textos oscuros o extraños. ¿No estarán provocadas precisamente por esa oscuridad o esa extrañeza? Partiendo de estos pasajes, y con amplio recurso a la alegoría, un exegeta de la lucidez de Orígenes –que es a la vez un predicador– dice siempre verdades de la fe cristiana, aunque hoy veamos que éstas no están afirmadas en los textos comentados.

12. SAN JERÓNIMO, *Tractatus in Marci Evangelium*, en *Anecdota Maredsolana* 3, II, 346-353.

13. En realidad, al comentar a san Marcos, san Jerónimo está interpretando el texto paralelo de san Mateo, que es el que propiamente habla de «ver a Cristo como sería cuando reinase». Creemos que esto constituye una intuición acertada.

14. Véase la crítica que de ellas hace T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 280-282.

15. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, 715.

Es preciso, por tanto –como dice T. W. Manson–, ver en «la venida del reino de Dios en poder» algo que Jesús esperaba había de ocurrir antes de la muerte física de los apóstoles. Así, el problema consiste en hallar algún acontecimiento, anterior al menos al año 100 d.C., que pueda considerarse como realización de ese anuncio de Jesús que habla de la venida del reino de Dios en poder. Y es preciso reconocer que ni la transfiguración, ni los otros acontecimientos propuestos –destrucción de Jerusalén, Pentecostés, éxito de la acción misionera de la Iglesia– se ajustan al texto del dicho profético de Jesús, unas veces por culpa de una expresión y otras por otra, o por varias.

En cuanto a la transfiguración, repetimos las palabras del P. Lagrange que citábamos antes: «es de una radical evidencia que seis días de intervalo no responden a la fórmula "algunos de los presentes no morirán"». En cuanto a considerar la profecía de Jesús cumplida en la destrucción de Jerusalén el año 70, «simplemente –comenta T. W. Manson– no hay nada que decir. La implacable represión por un fuerte poderío militar de una loca rebelión en una provincia remota de su territorio tiene tanto –o tan poco– que ver con la venida del reino de Dios en poder como la represión de un motín en la India»[16]. Finalmente, contra la identificación de la venida del reino de Dios con el acontecimiento de Pentecostés o el avance sorprendente del cristianismo en el siglo I debemos decir: los que vivieron estos acontecimientos no vieron en ellos tal venida; san Pablo, que estuvo estrechamente implicado en la difusión triunfal del Evangelio, sigue esperando algo más grande. Y en el libro de los Hechos, san Pedro ve en la venida del Espíritu Santo un cumplimiento de Joel 3,1ss, no de Mc 9,1 y su aparente anuncio de una próxima venida del reino de Dios en poder. Y al decir san Pedro, pensamos también, naturalmente, en san Lucas, el autor del libro.

Con los primeros balbuceos de la crítica bíblica en el siglo XVIII vemos aparecer la primera formulación audaz de lo que, ante estos difíciles textos, no se atrevieron a afirmar los Santos Padres ni los comentaristas posteriores, a saber: que Jesús esperaba una inminente venida del reino de Dios en poder, del fin, pero se equivocó. Como muestra ofrecemos un pasaje de

16. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 281.

H. S. Reimarus en que aparece el típico tono de ataque violento que, en un momento difícil para la exégesis y cuando las cosas no estaban maduras para afirmaciones tan categóricas, justificó en gran parte la hostilidad que suscitó:

> «En estas palabras (Mt 24,30-44; 25,31s) se fija clara y exactamente la fecha del retorno visible de Cristo sobre las nubes del cielo al reino de su gloria: poco después de la inminente opresión de los judíos, antes que esta generación –es decir, la de los judíos que vivían en tiempo de Jesús– hubiese pasado totalmente, y aunque nadie supiese de antemano el día y la hora, los que viviesen entonces, particularmente los discípulos, deberían prestar atención y estar preparados, pues él vendría en la hora que ellos no esperasen. Que esta interpretación de las palabras del evangelista es verdadera resulta más claro aún de otro pasaje del mismo evangelista, en que Jesús declara que debe ir a Jerusalén, donde le darán muerte y resucitará, y dice: "Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su padre, acompañado de sus ángeles, y entonces dará en pago a cada uno conforme a sus obras. En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre viniendo a su reino"(Mt 16,27s). Nada en el mundo puede ser dicho más claramente para determinar el tiempo del glorioso retorno visible de Cristo dentro de un cierto y no muy remoto espacio de tiempo, y para incluirlo dentro de estos límites. Los que estaban entonces junto a Jesús en aquel lugar no todos habrían muerto antes de su venida; algunos de ellos lo verían venir a su reino antes de que muriesen.
>
> Sólo porque Cristo, desgraciadamente, no vino sobre las nubes del cielo en ese plazo, y tampoco dentro de los no escasos siglos transcurridos hasta hoy, existen personas que intentan soslayar la clara falsedad de esta promesa mediante una hábil, pero ciertamente muy pobre, interpretación de estas palabras, a saber: que las palabras "no pasará esta generación" deben ser forzadas e interpretadas como una alusión al pueblo judío. Así, dicen, la promesa puede persistir muy bien: el pueblo judío no ha pasado aún; por tanto, el tiempo para la segunda venida de Cristo no ha llegado»[17].

17. H. S. REIMARUS, *The Goal of Jesus and His Disciples*, trans. by G. W. Buchanan, Leiden 1970, 107s. La detenida argumentación de H. S. Reimarus, farragosa, irónica, y que hoy nos hace sonreír, para probar que «generación», en el dicho de Jesús, no se refiere al pueblo judío en general, sino a los

Tras un siglo de estudios sobre el Jesús «histórico», con resultados tan dispares e irreconciliables, a finales del siglo XIX y comienzos del XX otros autores, siguiendo una línea marcada por Reimarus, vuelven a insistir en la vinculación de Jesús y su predicación con la apocalíptica judía. Aparece entonces lo que se ha llamado «escatología consecuente», cuyo principal defensor es A. Schweitzer[18]. Aunque para esta visión de Jesús y su predicación se utilizan otros muchos materiales evangélicos, es natural que los que preferentemente la provocan sean los dichos de Jesús que citábamos al comienzo. Para ilustrar esta interpretación y la radicalidad de la «escatología» que atribuye a Jesús puede servir muy bien un pasaje de A. Schweitzer en que, tras glosar las parábolas de Mc 4 –especialmente la de la hierba que crece sola y la del grano de mostaza–, que son parábolas del reino, escribe:

> «La venida del reino de Dios no está ligada con la cosecha que se prepara en un sentido simbólico-lógico, sino temporal-real. ¡Sobre la tierra está madurando la última mies! Y con ella el reino de Dios, que trae el nuevo eón. Cuando los segadores sean enviados al campo, el Señor, por medio de sus santos ángeles, hará recoger en el cielo su mies. Si las parábolas de Mc 4 esconden el misterio del reino de Dios, y por tanto debe verse expresada en ellas una misma idea, no pueden contener más que una intuición gozosa: ¡Vosotros, que tenéis ojos, leed en la mies que se prepara! La viva espera escatológica, que tan cercano creía el fin, debía ver el hecho natural como el último de su clase y relacionarlo con el acontecimiento que se iba a producir. La congruencia lógico-temporal resulta perfecta si se supone que el movimiento del Bautista comenzó en la primavera y se tiene en cuenta

contemporáneos de Jesús, demuestra que en los círculos «ortodoxos» de la época se sentía muy al vivo la aporía que entrañaba el logion y, con no menos artificiosidad que los Santos Padres mediante la interpretación alegórica, se intentaba afanosamente hallarle un sentido. En cuanto a la reacción de la «ortodoxia», es preciso tener en cuenta que, a pesar de las intuiciones válidas que contenía, este primer ataque de la crítica fue, como dice P. Benoit, brutal. Cf. P. BENOIT, *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»*: RB 53 (1946) 481-542 (= *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 25-61).

18. Véase A. SCHWEITZER, *Geschichte*, II, 402-450. El iniciador de esta nueva orientación en la interpretación del mensaje de Jesús fue J. WEISS, en su obra *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892 (2ª ed. muy ampliada: 1900). Entre los aciertos de A. Schweitzer, el mayor es quizá su insistencia en que Jesús no pretende «instaurar» el reino de Dios, sino anunciar y esperar su venida.

> que Jesús, según Mt 9,37s, antes de enviar a los apóstoles a una rápida predicación de la cercanía del reino de Dios, les dice el curioso logion que habla de la mies abundante. Este logion parece como la conclusión de la idea que encierran las prometedoras parábolas de la semilla, y se explica perfectísimamente si había llegado el tiempo de la siega... En el discurso de la misión, Jesús dice a los apóstoles con palabras descarnadas que ya no espera volver a verlos en este eón (Mt 10,23). La parusía del Hijo del hombre, que lógica y temporalmente se identifica con la irrupción del reino, tendrá lugar antes que los apóstoles hayan llevado su predicación a todas las ciudades de Israel. Ésta es la forma en que Jesús revela a los discípulos el misterio del reino de Dios. Pocos días después pronuncia ante la multitud el logion de los violentos que, desde Juan el Bautista, arrebatan ese reino»[19].

Aquí no podemos hacer una crítica detenida a A. Schweitzer y a su reconstrucción de las ideas de Jesús sobre el fin y el reino de Dios, ideas en las que se da una extraña mezcla de, por una parte, fe en la historicidad de los evangelios y la autenticidad de las palabras de Jesús –protesta con energía contra los que hablan de «teología de la comunidad»–, y por otra una desbordante fantasía a la hora de interpretar los textos[20]. Al citar este pasaje de una obra de A. Schweitzer, nuestra intención es sencillamente poner de relieve la dificultad que ha presentado siempre la interpretación del dicho de Jesús que tenemos en Mc 9,1 y otros que parecen apuntar en la misma dirección. Ante ellos, la exégesis moderna se ha visto obligada a malabarismos no menos fantásticos que los de la exégesis ale-

19. A. SCHWEITZER, *Geschichte*, II, 214-216. Entre los autores que, años después, seguirán de cerca las huellas de A. Schweitzer podemos citar a R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig 1940 (reimpr.: Darmstadt 1970), 124; precisamente el logion de Mc 9,1 –dice– indica que Jesús, ante el fracaso de su idea de que el reino de Dios vendría durante su vida, anuncia que lo verán algunos de los suyos.

20. Esta crítica está ya hecha. Véase, por ejemplo, W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages*, Bern 1942, 43; O. CULLMANN, *Le retour du Christ, esperance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1943, 24; R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 135-180, y respecto al pasaje en cuestión, 124; al mismo tiempo, en 97s se encontrará una sencilla y clara exposición de los principales tipos de interpretación que se han dado a la relación entre reino de Dios y consumación final en la pedicación de Jesús.

górica de los Padres[21]. Lo mismo creemos poder decir de las explicaciones que han adquirido mayor predominio entre los estudiosos desde la aparición de esos métodos de estudio de los evangelios que son la historia de las formas y de la redacción.

En un estudio reciente, muy breve y compuesto casi exclusivamente de enunciados que no se demuestran, E. Linnemann afirma que Jesús no abrigó ninguna esperanza de irrupción inmediata del reino de Dios; los dichos en que se ha pretendido leer semejante espera son creación de la comunidad[22]. Como veremos enseguida al examinar las razones que se alegan para considerar la forma del logion en Mc 9,1 más primitiva que la paralela de san Mateo (16,28), las conclusiones que a veces deducen los estudiosos están basadas en datos muy endebles; al leerlas se tiene la impresión –según palabras de W. Grundmann– de que el edificio está levantado sobre unos cimientos que no pueden soportarlo[23].

Antes de iniciar nuestro estudio personal de Mc 9,1 par. consideramos oportuno resumir las juiciosas observaciones que,

21. Citaremos dos interpetaciones del logion en que el malabarismo roza lo cómico. W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht*, 36s, siguiendo el texto de B, traduce ὧδε por «de este modo», y ἑστηκέναι por «ser firme», en lugar de «estar de pie», «estar», como designación de una actitud opuesta a la de «caer»; de este modo, el logion hablaría de «los que han permanecido así firmes». No hace falta demostrar que semejante interpretación, además de ser muy forzada, no resuelve nada. G. WOHLENBERG, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig 1910, 239, supone que Jesús habla de los que están de pie, por oposición a los que están sentados.

22. E. LINNEMANN, *Hat Jesus Naherwartung gehabt?*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 103-110. Como representantes anteriores de una actitud semejante citaremos dos autores de ámbitos distintos: N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?*, London 1970, 40-63, esp. 48-51 (véase, también, del mismo autor, *The Kingdom of God*, passim; *Rediscovering*, 16-20.199-201); A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 80-89. El logion de Mc 9,1 es creación de san Marcos, como promesa-clímax que cierra el conjunto narrativo iniciado en 8,27.

23. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Berlin [3]1968, 334. El autor critica el estudio de J. SCHREIBER, *Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums*: ZTK 58 (1961) 154-183, y dice: este estudio «muestra el peligro que entraña una historia de la redacción que hace combinaciones hipotéticas y desentraña relaciones de tipo misterioso, que carga contenidos teológicos en datos concretos que no pueden soportarlos». Con esto no queremos decir, ni W. Grundmann ni nosotros, que todo esfuerzo por reconstruir el proceso de redacción de los evangelios sea desaconsejable y funesto; se trata simplemente de recomendar una exquisita cautela en un problema muy difícil y complejo.

antes de presentar su hipótesis, hace uno de los autores que ven en él una creación de la comunidad primitiva: A. Vögtle[24]. En primer lugar, si los dichos que más claramente señalan un plazo a la venida del reino de Dios (Mc 9,1 par.; 13,30 par.; Mt 10,23) fueron pronunciados realmente por Jesús, debemos preguntarnos: ¿es verosímil que Jesús redujese la actualidad y la urgencia de la conversión, y la disponibilidad que exigía, mediante indicaciones cronológicas de este tipo? Jesús proclamaba que la acción escatológica y definitiva de Dios había comenzado ya, y que esa acción obligaba a los hombres a tomar una decisión; recuérdense, por ejemplo, las parábolas llamadas de crisis. Es evidente que unas palabras como las que leemos en Mc 9,1 hubiesen restado fuerza a otras, innegablemente auténticas, que urgían la respuesta de los oyentes. Fijamiento de un plazo y llamada apremiante a la conversión se contradicen.

En segundo lugar, la piedra angular para reconstruir el pensamiento de Jesús sobre el fin es el logion de Mc 13,32 par.: «En cuanto a aquel día y aquella hora, nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino el Padre», un logion cuya autenticidad está garantizada por razones muy fuertes[25]. Al afirmar que la fecha de la parusía es desconocida, este logion encaja sin dificultad en la preocupación que anima la predicación de Jesús. En él se expresa la misma postura que en el logion de Lc 17,20, en que Jesús rechaza explícitamete todo cálculo especulativo sobre la fecha de la manifestación escatológica, y en los dichos que hablan directamente de la incertidumbre del fin (Mt 22,44 = Lc 12,40; Mt 24,50 = Lc 12,46; Mt 25,13), o que insisten en la llegada repentina e inesperada de los acontecimientos finales. Tenemos, pues, una amplia sección de la tradición evangélica en que Jesús invita a la preparación para la venida del reino de Dios, pero sin indicar con precisión la fecha de esa venida e incluso negándose expresamente a precisarla.

En tercer lugar, la negación de la autenticidad de Mc 9,1 y otros dichos que ofrecen dificultad puede crear mayores problemas de los que pretende resolver. «Ningún estudioso serio

24. A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 79-82.

25. Cf. B. M. F. VAN IERSEL, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (SupNT 3), Leiden ²1964, 117-122; R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 176-178; J. WINANDY, *Le logion de l'ignorance (Mc.XIII,32; Mt.XXIV,36)*: RB 75 (1968) 63-79.

–escribe A. Vögtle– tendrá por deleznable el argumento siguiente: la no realización de lo que se predice en Mc 9,1 habría provocado tales dificultades, que nadie se hubiese atrevido a crearlo de la nada»[26]. A continuación, A. Vögtle intenta justificar mediante un análisis meticuloso la hipótesis de que el actual logion de Mc 9,1 puede ser una transformación de Mc 13,30, cuyo objetivo era actualizarlo como una palabra de consolación; originariamente, Mc 13,30 no hablaba del fin, sino del castigo de Jerusalén. De este modo, A. Vögtle se ajusta a su afirmación del comienzo: ciertamente, los dos dichos más difíciles –Mc 9,1 y 13,30– no son enteramente una formación secundaria. Y con una encomiable modestia anticipa un juicio sobre la interpretación que va a ofrecer, diciendo: «Esta hipótesis me parece al menos digna de consideración»[27].

La base de esta hipótesis de A. Vögtle es una situación de la Iglesia, dentro de las primeras décadas; según él, esta situación dio ocasión a que un logion de amenaza como Mc 13,30 –anuncio de la destrucción de Jerusalén– fuese retocado y transformado en unas palabras de consolación. Reconociendo sinceramente que todo esto es moverse en un campo hipotético y que el texto con que nos enfrentamos ha torturado desde muy

26. A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 82. Véase también W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 27s.

27. Más modesta es la postura de R. Schnackenburg: "No podemos establecer cuál era el pensamiento de los evangelistas al transmitir este logion (Mc 9,1). El dicho de Jesús era ya probablemente enigmático para la Iglesia primitiva, que, no obstante, lo transmitió fielmente" (*Règne et royaume*, 174). Estas palabras de R. Schnackenburg hacen que nos preguntemos: ¿no será que en un primer momento, cuando el texto griego actual se leía desde el arameo, el logion no ofrecía dificultad? Respecto a la teoría de A. Vögtle merece citarse el juicio de O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, trad. de M. KOHLER (= *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965), Neuchâtel 1966, 211, n.1: «¡Hábil manera de desembarazarse del "escándalo" contenido en las palabras de Jesús!» Y del recurso a la inautenticidad como solución «elegante» de la dificultad que entrañan Mc 9,1 par; Mt 10,23; Mc 13,30 par. escribe: «Es grande la tentación de recurrir a la panacea exegética que consiste en decir: Jesús no pronunció estos dichos; fueron compuestos por los creyentes después de su muerte» (215). Su postura está definida en estas palabras: «Si mi conciencia de exegeta me permitiese afirmarlo, me sentiría muy aliviado, pues esta solución armonizaría maravillosamente con el conjunto de mis explicaciones. Si mi conciencia me autorizase a ello... ¡Pero mi conciencia se niega a hacerlo!» (215s; aquí puede verse una lista de los autores que niegan la autenticidad del logion –A. Loisy, J. Wellhausen, R. Bultmann, G. Bornkamm, E. Grässer– y los sólidos argumentos con que los rebate O. Cullmann).

antiguo a exegetas y simples lectores de los evangelios, nos atrevemos a buscarle otra explicación por un camino que tiene mucho en común con el seguido por A. Vögtle. Nuestro punto de partida será un hecho que ciertamente tuvo lugar en las primeras décadas de la historia de la Iglesia, y más en la segunda que en la tercera: el paso de la tradición evangélica del arameo al griego. Basta un conocimiento elemental del hebreo y el arameo para advertir que los vocablos o las expresiones que en estas lenguas responderían a los que leemos en el actual texto griego son de una polivalencia espinosa, capaz por tanto de dar lugar a versiones griegas que ofrecerían un contenido bastante distinto del original. El recurso al sustrato arameo puede hacer hablar al texto un lenguaje más claro, descubrir en él incluso un sentido nada estridente, y todo esto –a nuestro juicio– con una dosis mucho menor de supuestos subsidiarios que la hipótesis de A. Vögtle y otras semejantes.

b) *La versión primitiva.*

La mayoría de los estudiosos afirman o dan por supuesto que de las tres versiones sinópticas del logion la más primitiva es la que leemos en san Marcos; las otras dos –dicen– se explican como retoques a ésta, motivados por preocupaciones dogmáticas o cuasi-dogmáticas que, no se olvide, son reconstrucciones de los críticos. Entre las excepciones a esta apreciación de crítica literaria merecen citarse las del P. Lagrange y de E. Lohmeyer. El primero, en efecto, escribe: «Es difícil decir cuál es la fórmula primitiva, la empleada por Jesús, la de Mt o la de Mc»[28]. El segundo comenta: «En Mt, la frase se apoya más en el lenguaje apocalíptico, familiar por Dn 10; habla también de "su" reino, es decir, del reino del Hijo del hombre, y con ello, por así decirlo, ha aclarado de forma dogmática la oscuridad del texto del logion de Mc. Mt apunta simplemente a la figura del que traería el cumplimiento; Mc, a la realidad del cumplimiento. Todas estas divergencias difícilmente se deben a retoque intencionado, sino proceden sin duda de otra tradición, como se puede demostrar para 8,35.38»[29].

28. M.-J. LAGRANGE, *Marc*, 227.

29. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I 1), *Ergänzungsheft*, herausg. von G. Sass, Göttingen ^{3}1967, 13.

Partiendo de aquí, y concretando lo que en términos genéricos afirman estos dos estudiosos, creemos que es posible demostrar dos cosas: que los argumentos aducidos para considerar la versión de san Mateo un retoque de la de san Marcos son muy débiles, y que la versión de Mateo es la que mejor responde –y con un sentido en que ha desaparecido toda oscuridad y todo problema– a un original semítico y al contexto en que se halla el logion. Comencemos por presentar las tres versiones de éste en el original griego:

> ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ Βασιλείᾳ αὐτοῦ (Mt 16,28).
>
> ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει (Mc 9,1).
>
> λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσίν τινες τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Lc 9,27).

En su reconstrucción de las enseñanzas de Jesús a partir de lo que nos ofrecen los evangelistas, N. Perrin comienza con un estudio de Mc 9,1 par. para demostrar cómo fueron los propios materiales evangélicos los que le obligaron a no ver en ellos simples y seguras reminiscencias de lo que Jesús enseñó. Éstas son sus palabras y sus argumentos:

> «Aquí [en Mc 9,1 par.] es claro que las versiones de Mt y Lc son variaciones, motivadas teológicamente, de la que leemos en Mc. Mt posee un interés característico por la expectación de la venida de Jesús como Hijo del hombre, interés que demuestra de varios modos: él es el único evangelista que emplea el término "parusía" (24,27.37.39); sólo él contiene la parábola de las ovejas y las cabras, que viene a ser una especie de haggadá sobre el tema: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria..." (25,31); introduce una alusión al mismo tema en un dicho que le viene de Q (Mt 19,28; cf. Lc 22,28-30). Aquí, por tanto, Mt entendió la venida del reino "en poder", de que habla Mc, como una referencia al fin, y así redactó el logion de modo que expresase su particular convicción respecto a la forma de ese fin. Debemos señalar que subrayó la referencia también en el versículo precedente, cambiando la redacción de Mc: "El Hijo del hombre...

cuando venga...", por "... el Hijo del hombre está para venir" (Mc 8,38; Mt 16,27). Mt no deja a sus lectores ninguna duda sobre qué es lo que deben esperar»[30].

A continuación, N. Perrin muestra cómo la versión del logion en Lucas refleja una concepción especial del reino, a la vez que armoniza con la teología que le es propia. Nosotros podemos prescindir aquí de todo esto: la versión de Lucas coincide con la de Marcos en que habla del «reino», no del Hijo del hombre, como la de Mateo; y lo que pretendemos hacer ver es que, en su forma originaria, el logion hablaba del Hijo del hombre, no del reino. Pasemos ahora a examinar los argumentos que, según N. Perrin, demuestran que la versión de Mateo ha nacido por retoque a la de Marcos. En realidad se trata de un solo argumento: la preferencia de Mateo por el tema de la venida de Jesús como Hijo del hombre.

En primer lugar, el hecho de que sólo Mt emplee el término técnico «parusía» no dice nada, y menos aún respecto a la prioridad de Mc 9,1 frente a Mt 16,28: los pasajes en que utiliza el término Mateo tienen paralelo en Lucas (Mt 24,27.37.39 = Lc 17,24.26.30)[31]. En segundo lugar, la parábola de las ovejas y las cabras, exclusiva de Mateo, dice N. Perrin que es un desarrollo haggádico del tema: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria» (25,31). Ahora bien, venir «en su gloria»

30. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching*, 16s. Tras hacer derivar de san Marcos las versiones de san Mateo y san Lucas, N. Perrin pasa a demostrar que el logion es creación del evangelista Marcos como clímax –según decíamos– del conjunto 8,27-9,1; remite a E. HAENCHEN, *Die Komposition von Mk.8.27-9.1 und Par.*: NT 6 (1963) 81-109, esp. 81-96. Véase también A. COTTER, *«Non gustabunt mortem»*: CBQ 6 (1944) 444-455; F. KAMPHAUS, *Zwischen Abfall und Nachfolge. Auslegung und Besinnung zu Mt 16,21-28*: BiLeb 12 (1971) 48-54.

31. Sobre el término «parusía» en el evangelio de san Mateo cf. A. FEUILLET, *Le sens du mot parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth.XXIV et Jac.V,1-11*, en W. D. DAVIES-D. DAUBE (ed.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, 261-280. Contra lo que se supone generalmente –dice A. Feuillet–, Mt 24 y Sant 5,1-11 entienden la parusía del Señor en el sentido del juicio histórico del pueblo judío, a diferencia de los otros escritos del NT, que llaman parusía a la manifestación última de Cristo al fin de la historia del mundo. «Esta particularidad de Mateo y Santiago –añade– se explica en los dos casos del mismo modo: en ambos tenemos una manera de hablar arcaica, anterior a la época en que la predicación paulina impondría a la palabra parusía el sentido técnico que conservará después» (279).

no es lo mismo que venir «en su reino», que es la expresión utilizada en Mateo en su versión del logion. Podría objetarse que Mateo, por trabajar con el texto de Marcos se vio en cierto modo obligado a conservar la palabra «reino». Pero entonces nos preguntamos: si se atribuye al evangelista Mateo libertad para unos retoques, ¿por qué negársela para otros? En realidad, prescindiendo de datos ajenos a los textos en cuestión, aquí se cumplen enteramente las palabras del P. Lagrange: es difícil decidir qué versión es la primitiva, y cuál depende de cuál. Marcos pudo escribir «venida del *reino* de Dios *en poder*» porque en su fuente leyó algo igual o muy parecido a lo que hoy encontramos en Mateo: «venida del Hijo del hombre *en su reino*»; consideró conveniente el cambio, pero conservó la palabra «reino». Finalmente, el hecho de que Mateo introduzca en 19,28 una alusión a la venida del Hijo del hombre –ausente en el paralelo de Lucas– no permite conclusiones demasiado seguras. En la respuesta de Jesús al Sumo Sacerdote, Lucas no alude a la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo (22,69). Aplicando aquí el mismo argumento, diríamos: la versión de esta respuesta en Mateo, que sí alude a esa venida, es posterior a la de Lucas. Pero la alusión aparece también en el paralelo de Marcos (14,62); luego también aquí la versión de Marcos sería secundaria respecto a la de Lucas –opinión que muy pocos autores sostienen– y además denunciaría en el segundo evangelista el mismo interés por el tema de la venida del Hijo del hombre que N. Perrin atribuye a san Mateo[32].

A esta debilidad extrema de las razones aducidas en favor de la prioridad de Marcos por lo que se refiere a nuestro logion debemos añadir otra muy fuerte en favor de la prioridad de Mateo. Si la redacción final del primer evangelio, como es opinión general entre los autores, se realiza en torno al año 80, es incomprensible que el redactor pusiera en labios de Jesús unas palabras que fijaban como plazo hasta la parusía un tiempo menor al de una generación. El redactor, igual que sus lectores, sabía que los acompañantes de Jesús en el momento en que pronunciaba el logion habían muerto sin ver la venida del

32. A. FEUILLET, *Le triomphe du Fils*, 155-160, esp. 159; S. LÉGASSE, *Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques*: RTL 5 (1974) 170-197; J. DEAN KINGSBURY, *The Title «Son of Man» in Matthew's Gospel*: CBQ 37 (1975) 193-202.

Hijo del hombre. A nuestro juicio, las versiones de Marcos y Lucas se prestaban más a otra interpretación; la de Mateo no admite otro sentido: parte de los presentes no morirán sin ver la parusía. Por otra parte, de acuerdo con una línea de argumentación muy utilizada por los que estudian la historia de la redacción de los evangelios, la versión de Mateo tiene todas las características de originalidad y arcaísmo: en ningún otro pasaje del NT encontramos la frase «venir el Hijo del hombre en su reino»; en cambio, la correspondiente de Marcos y Lucas, «venir el reino de Dios», cuenta con no pocos equivalentes o paralelos en los evangelios. ¿Cómo pudo crear Mateo una fórmula tan nueva y aislada? ¿No es mucho más verosímil que Marcos y Lucas, ante las dificultades que ofrecía la versión de Mateo, la transformaran en un anuncio de la «venida del reino de Dios»? A este respecto es significativa la variante del códice de Beza en Lucas: habla de venida del Hijo del hombre, como Mateo –por eso los editores consideran esta lección como armonizadora–, pero no dice «en su reino», sino «en su gloria», según la expresión que traen en el versículo precedente los tres sinópticos.

Creemos, por tanto, que frente al dicho de Jesús conservado en Mc 9,1 par. la mejor postura del estudioso es ver en él una tradición que ya en fecha muy temprana resultó extraña, pero que fue transmitida con fidelidad. A continuación sugerimos una posibilidad de explicar la extrañeza de este logion, según lo ha conservado san Mateo: el original arameo que podemos reconstruir tras la formulación griega se prestaba a equívocos en una traducción literal, e incluso en la misma lengua original para un lector distanciado del primer redactor.

c) *Sustrato arameo de Mt 16,28.*

Cuatro son los términos o expresiones del texto griego de Mt 16,28 que distan mucho de ser univalentes. Enumerándolos a partir del final, pues creemos que su estudio debe seguir el orden inverso de su aparición en el texto, los elementos polivalentes son: el verbo ἔρχεσθαι, la conjunción ἕως ἄν introduciendo una oración –aparentemente– secundaria a la que precede una principal negativa –«no gustarán la muerte»–, el participio ἑστώτων y la fórmula εἰσίν τινες. Y la razón de esta polivalencia es siempre la misma: cada uno de estos elementos res-

ponde a un original arameo que podía querer decir algo distinto de lo que dice, o parece decir, el texto griego que poseemos. Analicemos cada uno de estos elementos por separado.

* * *

En cuanto al verbo ἔρχεσθαι, que suele traducirse por «venir», leyendo así en nuestro logion una referencia a la venida del Hijo del hombre –la parusía–, debemos advertir, en primer lugar, que ya el diccionario de W. Bauer cataloga un número de casos dentro del NT en que el verbo significa «ir» –movimiento hacia fuera del lugar en que se halla el sujeto–, no «venir», que indicaría el movimiento en sentido contrario[33]. Prescindiendo ahora de si estos pasajes neotestamentarios deben explicarse por influjo semítico, veamos qué ocurre con ἔρχεσθαι en algunos textos griegos respecto a los cuales poseemos la certeza de que tras ellos se esconde un original hebreo o arameo.

Suele decirse que la oposición «ir-venir» se expresa en arameo mediante los verbos אזל-אתה[34]. Sin embargo, en Teodoción, que con frecuencia –aunque no siempre, lo cual indica ya que el valor de אתה no queda circunscrito al simple «venir»– traduce אתה por ἔρχεσθαι, encontramos utilizado este verbo para traducir el «opuesto» arameo, אזל, en Dn 2,24: «y ἦλθεν Daniel a Arioc», donde el movimiento no es «ventivo»[35]. En los frag-

33. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin ⁶1963, 616. En realidad, los casos en que ἔρχεσθαι va acompañado de «detrás de mí», como en Mt 16,24 par., o de «conmigo», como en 2Co 9,4, podían considerarse como ejemplos del significado «venir». Es, en cambio, claro el significado «ir» –movimiento desde donde se halla el sujeto a otro lugar– en Mt 14,28s: «Señor –dice Pedro–, si eres tú, mándame ir (ἐλθεῖν) a ti sobre las aguas. Él le dijo: Ven (ἐλθέ). Y caminó sobre las aguas y fue (ἦλθεν) a Jesús»; Lc 15,20: «Y levantándose (el hijo pródigo), fue/marchó (ἦλθεν) a casa de su padre» (en el v.18, el pródigo había dicho: «Me levantaré e iré –πορεύσομαι– a casa de mi padre»); Jn 20,1ss: María Magdalena «va (ἔρχεται) al sepulcro»; el discípulo «llegó (ἦλθεν) primero al sepulcro» (antes ha dicho que Pedro y el otro discípulo «marchaban», ἔρχοντο, al sepulcro). Por fin «llega (ἔρχεται) también Simón Pedro».

34. Cf. E. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971, 19, s.v. אתה. Un pasaje en que tenemos plasmada la correspondiente oposición griega es Mt 8,9 = Lc 7,8, dentro del relato de la curación del siervo del centurión: «Y le digo: "Ve", y va (πορεύθητι, καὶ πορεύεται); "ven", y viene (ἔρχου, καὶ ἔρχεται)».

35. Los LXX, que, como se sabe, ofrecen en todo el libro una versión más libre, traducen por εἰσηλθόν. La variante indica que también el campo semántico de אזל es complejo.

mentos griegos del libro de Henoc leemos pasajes como los siguientes, en que ἔρχεσθαι no puede entenderse como «venir»:

> «Y marché (ἐφόδευσα) desde allí sobre las cumbres de todas estas montañas, lejos hacia el Saliente de la tierra, y pasé sobre el mar Eritreo, y caminé sobre las cumbres, y desde él pasé sobre Zotiel. Y llegué (ἦλθον) al paraíso de la justicia, y vi lejos de estos árboles muchos y grandes árboles...» (32,2s).

Y en el relato de la visita que Matusalén hace a Henoc para preguntarle el misterio que había ocurrido a su hijo Lamec, que había tenido un hijo cuya naturaleza le parecía sorprendente, tenemos este pasaje, en que ἔρχεσθαι aparece unas veces con el significado de «venir» y otras con el de «ir». El texto dice:

> «Vino (ἦλθεν) a mí, a los confines de la tierra, donde sabía que estaba yo entonces, y me dijo: "Padre, escucha mi voz y ven (ἦκε) a mí". Y escuché su voz y fui (καὶ ἦλθον) a él, y dije: "He aquí, he venido (πάρειμι), hijo. ¿Para qué has venido (ἐλήλυθας) aquí, hijo?" Y respondió diciendo: "Por una gran necesidad he venido (ἦλθον) aquí, padre"» (106,8)[36].

Que el griego de estos textos está condicionado por el original semítico de que son traducción es no sólo posible, sino totalmente claro. Por brevedad prescindimos del בוא hebreo, que, a pesar de ser el verbo normal para expresar la idea de «venir», aparece también en el AT y en la literatura rabínica en contextos en que el movimiento no tiende hacia el sujeto, ni siquiera hacia el lugar en que pudiera suponerse que se sitúa el narrador, sino en sentido contrario; nos limitamos a fijar el campo semántico de su correspondiente arameo, אתה.

Ya E. Vogt, a pesar de su afirmación inicial de que אתה, *venire*, es el verbo opuesto a אזל, *ire*, *abire*, cataloga varios ejemplos de arameo, tomados de escritos anteriores a la era cristiana, en que אתה designa simplemente el movimiento de un hombre, o el movimiento desde el lugar en que se halla el sujeto[37].

36. Cf. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, 36.44. Aquí tenemos usado, en un mismo contexto, el verbo ἔρχεσθαι con los valores «venir» e «ir». De modo semejante aparece usado el verbo latino *venire* en este pasaje de un sermón de san Agustín: «Beatam vitam non accepturi, nisi ad illum venerimus, qui venit ad nos» (*Sermo* 231,5: PL 38,1104).

37. E. VOGT, *Lexicon*, 19s.

Así, en un texto de Qumrán editado por J. Starcky se dice: «para ir (למאתה) sobre sus rodillas»[38]. Por otra parte, en los textos editados por A. Cowley y E. G. Kraeling encontramos con relativa frecuencia frases como: «fui a ti, a tu casa» (אתית עליך בביתך), en las que אתה no puede traducirse por el castellano «venir»[39].

En el Génesis Apócrifo de Qumrán hay un pasaje muy semejante a los del libro de Henoc que hemos citado: el que describe los viajes de Abrahán para ver la tierra que Dios ha prometido darle. En él podemos ver el funcionamiento de los verbos de movimiento arameos, sobre todo el de אתה.

> «Y yo, Abram, marché (אזלת) a recorrer y ver la tierra. Y comencé a recorrer desde el río Gihón, y marché (ואתית) a lo largo del mar, hasta que llegué (דבקת) al Monte del Toro. Y recorrí desde la orilla del Mar Grande, el de la Sal, y marché (ואזלת) a lo largo del Monte del Toro, hacia Oriente, a través de la anchura de la tierra, hasta que llegué al río Eúfrates. Y recorrí a lo largo del Eúfrates hasta que llegué al Mar Rojo a Oriente. Y marché (והוית אתה) a lo largo del Mar Rojo hasta que llegué a la lengua del Mar Rojo, que sale del Mar Rojo. Y recorrí hacia el Sur, hasta que llegué al río Gihón. Y regresé y vine (ואתית לי) a mi casa en paz» (21,15-19).

En este texto debemos señalar: mientras אתה aparece una vez con el significado de «venir» (lín. 19: acompañado de «volver» y de la expresión «a mi casa»), otras es utilizado con el mismo valor de אזל, «ir, marchar», y סחר, «recorrer, caminar», con la indicación explícita de movimiento a partir del lugar en que se halla el sujeto. Es curioso también un pasaje del relato de la estancia de Abrahán en Egipto; en él tenemos el verbo אתה con los dos valores contrarios, «venir» e «ir». Dice: «Entonces Hirqanos vino a mí (אתה עלי) y me pidió que fuese y orase sobre el rey (די אתה ואצלה על מלכא) y pusiese mis manos sobre él para que se curase» (20,21s).

38. J. STARCKY, *Un texte messianique de la grotte 4 de Qumrân*, en *École des langues orientales anciennes de l'Institute Catholique de Paris. Mémorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, 51-66, IA, lín. 6.

39. A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923 (reimpr.: Osnabrück 1967); E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony of Elephantine*, New Haven 1953.

Vengamos ahora al arameo del Talmud y los Midrashim palestinenses. En primer lugar, he aquí un caso en que el verbo אתה-אתא posee el significado genérico de «ir, marchar», sin indicación del sentido en que tiene lugar el movimiento:

> «Rab Huna marchó (אזל) a Aina Tab para establecer (la luna nueva). Mientras iba (מי אתי), sintió sed en el camino, pero no consintió probar nada hasta que llegó a la choza de R. Yohanán, el escriba de Gofta» *(j. Sukkah* 53a).

A continuación ofrecemos otros casos en que אתה designa claramente un movimiento de ida, no de venida, es decir, equivale a «ir, llegar»:

> «Tú entrarás mañana delante del rey (los hablantes, por tanto, se hallan fuera de palacio), y él te preguntará y te dirá: "¿Tienes un hombre que ejerza por ti derecho (= que te defienda)?" Y tú le dirás: "Tengo a fulano, que ejercerá por mí derecho". Y el rey enviará y me llamará, y yo iré (אתי) a ejercer derecho por ti delante de él» (Lv R 30,6).

> «R. Hiya el Viejo, R. Simeón bar Rabbí y Simeón bar Halafta habían olvidado unas palabras del Targum. Por ello fueron (אתון) a un mercader árabe para aprenderlas» (Gn R 79,8).

> «Un judío estaba arando. Pasó un árabe. Mugió su buey. (El árabe) le dijo: "Judío, hijo de judío, deja tu buey... pues ha sido destruido el santuario..." Vendió el buey, vendió el yugo, y se hizo vendedor de vestidos para niños de pecho. Entraba en una ciudad y salía de una ciudad, hasta que llegó (עד דאתא) a Belén de Judá. Y cuando llegó (אתא) a Belén de Judá, se reunieron (y salieron) a él todas las mujeres de allí» (Lam R 1,51; *j. Berakot* 5s).

Al final de este relato encontramos el verbo אתה con su significado más común, «venir» –aunque también aquí cabía traducir por «llegar»–. Una mujer, en efecto, que compró sin dinero al vendedor, le dice más tarde:

> «¿No te dije cuando viniste (אתת) aquí que su augurio era malo?»[40]

Finalmente citamos un caso muy expresivo, especialmente para el logion de Jesús que leemos en Mt 16,28. El mundo futuro, el que es objeto de la esperanza escatológica judía, es lla-

40. Cf. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, 14s.

mado en arameo עלמא דאתי, «el mundo que viene, que ha de venir, venidero»; y la expresión equivalente hebrea es עולם הבא. Pues bien, en el Targum II de Ester leemos esta curiosa combinación de valores del verbo que estudiamos:

> «Que obtenga mérito y llegue al mundo venidero (יזכי ויתי לעלמא דאתי)» (2,5)[41].

Por lo que se refiere al בוא hebreo vale la pena citar por extenso un texto rabínico en que aparece la misma combinación. Ante ella quizá sea fácil comprender la razón de la paradoja léxica que parece contener: además de «venir», בוא significa «entrar», idea que no está lejos de «llegar». En una discusión entre rabinos sobre la suerte de los niños pequeños de los paganos se dice:

> «Los niños pequeños de los impíos de la tierra no tienen parte en el mundo venidero (Mal 3,19). Contra esta afirmación de Rabbán Gamaliel, R. Yehosúa (c.120 d.C.) decía que éstos (= los niños pequeños de los impíos) irán al mundo venidero (יבאו לעולם הבא), pues Dios guarda a los pequeños (Sal 116,6), y se les aplica lo que dice Dn 4,20» *(Tos. Sanhedrin* 13,1)[42].

Pasemos ahora a la expresión ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, que acompaña al verbo de movimiento en Mt 16,28. De ella debemos decir: unida a ἔρχεσθαι, puede indicar muy bien el lugar adonde de un movimiento de ida. En los pasajes citados por E. Vogt, por ejemplo, el término que indica la dirección de אתה = «ir» va precedido indistintamente de ל, ב y על; recuérdese el caso en que un hablante dice: «fui a tu casa» (אתית בביתך). Por otra parte, aunque aquí no podemos entrar a discutir el problema de si βασιλεία tiene el sentido de «soberanía, realeza», o el de «reino» en cuanto territorio –naturalmente con valor metafórico, como imagen de una realidad trascendente– o lugar en que se entra o al que se llega, o de herencia que se alcanza

41. Este texto no es un caso aislado. La misma combinación encontramos, en arameo, en b.Hagiga 15b; b.Sanhedrin 98a.105a. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 95. La frase contiene el mismo juego de valores «ir»-«venir» para אתה que 1QapGn 20,21s, citado antes.

42. Cf. E. JENNI, *«Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des AT*, en H. J. STOEBE (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des AT*. W. Eichrodt zum 80 Geburststag (AThANT 59), Zürich 1970, 251-261; H. D. PREUSS, אתא בוא: TWAT 1,1 (Stuttgart 1972) 536-568.

o posee –expresiones que son incomprensibles si βασιλεία se entiende como «soberanía»–, creemos con S. Aalen y otros que en la mayoría de los casos, si no en todos, cuando los evangelios hablan del «reino de Dios», lo conciben como un territorio, una casa en que se entra, o a la que se va[43].

Según esto, la traducción de la frase final del logion que tenemos en Mt 16,28 puede ser perfectamente, sobre todo si leemos tras ella un sustrato arameo, la siguiente: «Verán al Hijo del hombre llegado a su reino»[44]. Contra esta lectura podría objetarse: el participio de presente, ἐρχόμενος, la hace imposible. A semejante objeción replicamos diciendo que está fuera de lugar en un texto griego que a priori puede considerarse como traducción de un original arameo. El participio arameo, en efecto, es atemporal. Ante un texto arameo, un traductor griego se ve forzosamente en la necesidad de escoger uno de los varios participios que posee la lengua receptora, y la elección no siempre puede resultar fácil; de ahí la posibilidad de error en la elección. En los LXX, en los fragmentos griegos de Henoc y en los evangelios encontramos abundantes ejemplos de mala elección del tiempo griego por el traductor. Ofrecemos un ejemplo de los evangelios.

En Mt 25,32 leemos: «Y se congregarán ante él todos los pueblos, y los separará unos de otros, como el pastor separa las ovejas de las cabras, y colocará (καὶ στήσει) las ovejas a su derecha y las cabras a su izquierda». El texto griego supone que es el Hijo del hombre quien coloca las ovejas a su derecha y las cabras a su izquierda. Pero parece muy extraño, al referirse al Juez, hablar de ovejas y cabras: no hay nada en el texto que obligue a pensar que las ovejas representan –por el simple hecho de ser ovejas– a los buenos, y las cabras –por el simple hecho de ser cabras– a los malos. La extrañeza, sin

43. Cf. S. AALEN, *«Reign» and «House»*, 215-240. Cf. también G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 87-108: el reino de Dios es un «estado», una «situación», a que se «llega», que se «alcanza», en que se puede hacer algo (v.g., «comer») o ser grande o pequeño, que puede «acercarse», «llegar», «manifestarse»; un bien que se debe buscar y pedir, que se puede dar, recibir, poseer. Y siempre se trata, naturalmente, de una situacion o una realidad escatológicas.

44. Aunque no era necesaria, hacemos una puntualización: decir que el Hijo del hombre llega a su reino entraña la afirmación de que alcanza su realeza, es instalado en su condición real.

embargo, desaparece si se supone que el sujeto de la acción de separar las ovejas de las cabras no es el Hijo del hombre, sino el pastor ordinario, convertido en personaje de la parábola, y con cuyo proceder se compara el del Hijo del hombre juez. En la Palestina de los tiempos de G. Dalman, los rebaños mixtos eran la regla general[45]. Al llegar la noche, cabras y ovejas, que a lo largo del día habían pastado juntas, son separadas por el pastor. El motivo es sencillo: las cabras, por carecer de cubierta de lana, necesitan más calor por la noche; el frío podía hacerles daño. Las ovejas, en cambio, precisan aire fresco. Por eso el comienzo del relato parabólico de san Mateo debe traducirse:

> «Y se congregarán ante él todos los pueblos, y los separará como el pastor (que) separa las ovejas de las cabras y coloca las ovejas a su derecha y las cabras a su izquierda»[46].

En los fragmentos griegos de Henoc, la selección de los tiempos en los verbos es un verdadero caos. En cuanto a las versiones griegas de Daniel, baste este ejemplo, en que Teodoción traduce por un imperfecto el participio מגיחן, y los LXX por un aoristo:

> «Yo, Daniel, veía en mi visión de la noche, y he aquí que los cuatro vientos de los cielos se lanzaban-cayeron (Teod.: προσέβαλλον; LXX: ἐνέπεσον) sobre el mar grande» (7,2).

Quizá podríamos afirmar incluso que un participio arameo se prestaba más a ser traducido al griego por un participio de presente aun en casos en que propiamente equivalía a un aoristo o un perfecto.

De todo esto resulta, a nuestro juicio, una posibilidad de entender mejor otro pasaje evangélico, Lc 23,42, que es el mejor, si no el único, paralelo de Mt 16,28. Se trata de la súplica del buen ladrón a Jesús: «Acuérdate de mí cuando ἔλθῃς ἐν τῇ βα-

45. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VI, Güttersloh 1939 (reimpr.: Hildesheim 1964), 55; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ^{6}1965, 204.

46. Otro caso de tiempo del verbo griego mal escogido por el traductor es el de Lc 17,20s: «No viene (= vendrá: ἔρχεται) el reino de Dios con cálculo. Ni dirán: "He aquí que aquí, o allí (está)". Porque el reino de Dios estará (ἐστίν) en medio de vosotros». Sobre la justificación de este presente por futuro, como traducción de una fórmula aramea nominal, cf. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 103s.

σιλείᾳ σοῦ»[47]. Interpretando «reino» en el sentido de «realeza», muchos autores traducen el texto: «Acuérdate de mí cuando vinieres en (la gloria de) tu realeza». Para esta traducción se ha partido sin duda del significado más común de ἔρχεσθαι, «venir»[48]. Creemos, sin embargo, que tras lo dicho sobre el valor de este verbo griego, que incluye la idea de «ir, llegar», y sobre sus correspondientes hebreo y arameo, se ha de preferir la traducción: «Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino»[49], que equivale a la que se ha hecho popular: «Acuérdate de mí cuando estés en tu reino».

Prescindiendo de la cuestión de la historicidad del episodio –el diálogo entre Jesús y el buen ladrón– y de si en él tenemos una tradición anterior a san Lucas, que pudo llegarle en la fuente especial que utilizó para su relato de la Pasión, o una creación del tercer evangelista a partir de la escueta noticia de Mc 15,32 y Mt 27,44 –los dos compañeros de suplicio insultan a Jesús–, nos atrevemos a decir que en una u otra hipótesis es mucho más verosímil la interpretación que hemos ofrecido. En el caso de una tradición fidedigna, es comprensible que el buen ladrón confíe que Jesús tiene un reino, pero en el que ahora, ajusticiado en el madero, no se encuentra; por el rótulo de la cruz y por lo que había podido saber del proceso tiene noticia de que, de algún modo, Jesús se ha considerado rey. Su fe consiste precisamente en creer que eso es verdad, pero no a nivel terreno: un ajusticiado como Jesús, y más si ha hecho lo que

47. Este es el texto del códice Sinaítico, A W Koridethi fam 1 fam 13 *pl a b q* Textus Receptus. La variante de B L lat, εἰς con acusativo, puede ser original, pero de valor idéntico: en ella, εἰς puede equivaler a ἐν, que representaría una mejora redaccional. Sobre el problema textual de este pasaje véase W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ³1969, 434. La variante de D, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεως σοῦ, es sin duda secundaria. Pero, contra W. Grundmann, creemos que la variante del Sinaítico no está en la misma línea: la lección de D ha de entenderse forzosamente como referencia a la parusía; la del Sinaítico, etc., no, sino más bien al contrario.

48. Así traducen, por ejemplo, J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento,* 148.

49. Esta es la traducción de E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento,* 285. Llama la atención la escasez de estudios especiales sobre el episodio del buen ladrón en san Lucas. Uno de los más recientes y extensos apenas toca nuestro problema: P. GRELOT, *«Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis» (Luc 23,53)*: RB 74 (1967) 194-214 (= *De la mort à la vie eternelle* [LeDiv 67], Paris 1971, 201-222); en la petición del ajusticiado, P. Grelot ve también una alusión a la parusía, a la «venida» de Jesús en poder.

dicen de él, sólo puede ser rey en el mundo venidero, en que creía y esperaba todo israelita piadoso. Y en un celota, como sin duda era el ladrón crucificado, podemos suponer una formación teológica no común. Por eso pide: «Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino». En las reducidísimas posibilidades que este hombre había tenido de conocer a Jesús no cabe la hipótesis de que hubiese llegado a saber algo sobre una futura venida suya como juez, una venida «en su realeza».

En la hipótesis de que el relato sea un desarrollo haggádico del evangelista o de un tradente anterior, es preciso conceder a éste un mínimo de sentido de la verosimilitud histórica en su narración. Y atribuir a este hombre, para quien Jesús muy probablemente había sido un desconocido hasta su encuentro con él en el Calvario, una fe en la venida gloriosa entraña una dosis de inverosimilitud verdaderamente intolerable. A nuestro juicio, sólo el verbo ἔλθῃς, entendido como «venir», y la expresión «en (ἐν), o a (εἰς), tu reino» han podido dar pie a esta interpretación. Pero demostrada la posibilidad de que el verbo designe la idea de «llegar, ir», y la expresión que lo acompaña el lugar adonde, tal interpretación al menos no se impone; la otra es perfectamente posible, y por añadidura armoniza mucho mejor con la respuesta de Jesús: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Recuérdese que «Edén-paraíso» es una designación judía de la morada de los justos en el mundo venidero, de la vida eterna poseída plenamente; y al mismo tiempo, que en los evangelios alternan como sinónimas las expresiones «reino de Dios» y «vida (eterna)». Por último, la idea de que Jesús «llegará» un día a su reino o «estará» en él no es exclusiva de Mt 16,28 y Lc 23,42: la encontramos, aunque no formulada explícitamente, en Mt 20,21 («Di que estos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino») y en Lc 22,30 («Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino»)[50].

* * *

Como ha podido verse en nuestra presentación del problema que ha constituido desde muy antiguo el logion de Mt

50. Sobre la realeza de Jesús cf. A. GEORGE, *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*: SciEsprit 14 (1962) 57-62; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (SN, Studia 2), Paris-Brügge 1965, 61-97.111-126.

16,28 par., el peso mayor de la dificultad reside en la construcción «no gustarán... hasta que vean...» La conjunción ἕως ἄν, que introduce el segundo miembro, designa –se dice– el plazo dentro del cual se realizará –o no se realizará, si la oración es negativa– la acción de que habla el primer miembro, que gramaticalmente constituye la oración principal[51]. De este modo, Mt 16,28 diría: «no gustarán la muerte sin ver antes al Hijo del hombre llegado a su reino». Pero no es éste el único caso en que, al entender y traducir así la construcción οὐ μὴ...ἕως ἄν..., el resultado es extraño[52].

Veamos, en primer lugar, un texto en que esta construcción posee ciertamente este sentido. En el anuncio de las negaciones de Pedro según san Lucas, Jesús dice: «No (οὐ) cantará hoy el gallo hasta que (ἕως) hayas negado tres veces que me conoces». El paralelo de san Juan dice: «No (οὐ μή) cantará el gallo hasta que (ἕως οὗ) me hayas negado tres veces». El texto se entiende, no contiene ninguna afirmación extraña. Sin embargo, es significativo que los paralelos de Marcos y Mateo digan lo mismo en un griego innegablemente mejor: «Hoy, en esta noche, antes que (πρὶν ἤ) el gallo cante dos veces, me habrás negado tres» (Mc 14,30; Mt 26,34). El principal cambio que supone esta redacción ha consistido en hacer gramaticalmente secundaria («antes que el gallo cante») la oración que en san Lucas y san Juan era gramaticalmente principal, y principal («me negarás tres veces») la secundaria («hasta que me hayas negado tres veces»).

Pero hay casos en que, si la oración introducida por ἕως se entiende como indicación del plazo dentro del cual se realiza la acción principal, el conjunto resulta sorprendente, si no disparatado. En Mt 24,39, por ejemplo, comparando la imprevista venida del Hijo del hombre con la del diluvio, Jesús dice: «Comían y bebían... καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν el diluvio, y se llevó a todos». En el paralelo de Lucas (17,27) no aparece la extraña construcción. El texto de Mateo suele –y parece que

51. K. BEYER, *Semitische Syntax*, 132-134. Véase F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik*, parr. 383: sólo señala los valores «mientras» y «hasta que».

52. En la tradición textual y en las variantes sinópticas, οὐ μή alterna con el simple οὐ, y ἕως ἄν, con ἕως οὗ, ἕως ὅτου, o el simple ἕως. Las formas son equivalentes y pueden responder a un mismo original semítico; así lo confirman las alternancias en las dos versiones griegas de Daniel.

debe– traducirse: «Y no se dieron cuenta hasta que vino el diluvio». Pero ¿qué quiere decir esto? ¿Que el diluvio no vino hasta que se dieron cuenta, como en el texto anterior el gallo no cantó hasta que Pedro negó a Jesús tres veces? Creemos que aquí se cumple lo que sabiamente dice san Agustín: «Toda lengua posee cierto número de peculiaridades que, trasladadas a otra lengua, parecen decir absurdos»[53]. Dejándonos guiar por el contexto sospechamos que la extraña construcción de san Mateo debe entenderse así: «Y cuando se dieron cuenta, llegó el diluvio»; es decir, el diluvio llegó cuando menos lo esperaban, sin que lo advirtieran.

Más extraño todavía resulta lo que se dice en Dn 6,25, según la versión griega de Teodoción, si el ἕως οὗ que contiene se interpreta como indicación del plazo dentro del cual se realiza la acción del verbo precedente. Los leones del foso en que ha sido arrojado Daniel no le han hecho el menor daño en toda la noche. Al amanecer, Nabucodonosor acude al foso y encuentra a Daniel ileso. El relato continúa:

> «Y mandó el rey, y trajeron a los hombres que habían acusado a Daniel, y fueron arrojados al foso de los leones, ellos y sus hijos y sus mujeres. Y no llegaron (καὶ οὐκ ἔφθασαν) al fondo del foso, hasta que (ἕως οὗ) se apoderaron de ellos los leones y quebrantaron todos sus huesos (Dn 6,24s)».

Sería absurdo pensar que el autor de este relato quiso decir que los acusadores de Daniel llegaron al fondo del foso después que los leones los devoraron. Para que los leones los devorasen debían haber llegado al fondo del foso. Dado el contexto, y suponiendo que el narrador quiso resaltar la diferencia entre el comportamiento de las fieras con Daniel –que permanece mucho tiempo junto a ellas sin sufrir daño– y con los acusadores, el texto debe interpretarse así: «Y apenas habían llegado al fondo del foso, los leones se apoderaron de ellos y quebrantaron todos sus huesos». Naturalmente es posible leer aquí un sentido semejante al del anuncio de las negaciones de Pedro, a saber: «Y antes que llegaran al fondo del foso (o: "Y sin que llegaran al fondo del foso"), los leones se apoderaron de ellos...» Pero en este caso la frase debe entenderse como una hipérbole; en sentido propio diría algo imposible: para que los leones

53. SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, L, 99: PL 34,166.

pudieran devorar a los arrojados, éstos debían haber llegado al fondo del foso.

La versión de los LXX ha evitado en este pasaje la extraña construcción; la de Teodoción traduce literalmente la fórmula aramea עד די ... לא[54]. Por eso nos preguntamos: ¿no tendremos aquí la clave para lograr un sentido coherente en Mt 16,28 y en otros pasajes en que la traducción de οὐ... ἕως οὗ (o: ἄν) por su equivalente castellano más natural produce enunciados extraños o absurdos? La probabilidad de una respuesta afirmativa es, a nuestro juicio, muy grande. El arameo, en efecto, puede construir frases de dos miembros mediante la negación לא y la conjunción compuesta עד די que aparentemente son iguales, pero cuyo sentido varía notablemente. Incluso da la impresión de que el valor de עד די depende, en cada caso concreto, además del contexto, del tipo de acciones que expresen los verbos, de los tiempos de éstos –que han de adivinarse a partir del contexto–, y quizá también del género literario a que pertenece el texto.

Más adelante, al estudiar otros pasajes de los evangelios en que tropezamos con la misma construcción, ofreceremos más ejemplos arameos de frases con dos miembros, introducidos el primero con לא y el segundo con עד די. Aquí presentamos sólo dos, uno arameo y otro hebreo, que consideramos perfectamente paralelos del original semítico que sin duda se esconde tras Mt 16,28. El primero dice:

> «El asno de R. Yanai comió una vez una hierba y quedó ciego; comió otra hierba, y volvió a ver. Una vez, dos hombres iban por aquel camino a Tiberíades. El uno era ciego, el otro veía; y el que veía conducía al ciego. Se sentaron a descansar en el camino. Entonces sucedió que comieron de la hierba: el que veía quedó ciego, y el ciego recobró la vista; y no marcharon de allí hasta que el ciego conducía al que veía (ולא עלו מן תמן עד די גרש ההוא שמיא לפתחא)» (Lv R 22,14)[55].

54. La versión de los LXX es siempre más libre y, por tanto, más «griega». En cuanto a su supresión del inciso «no llegaron... hasta que...», recuérdese que tampoco san Lucas, en 17,27, contiene esta misma construcción, que sí aparece en el paralelo de san Mateo (24,39). En ambos casos se manifiesta sin duda el sentimiento lingüístico de que la construcción era pesada, si no imposible, en griego.

55. En K. BEYER, *Semitische Syntax*, 132, n.1, pueden verse más ejemplos arameos y hebreos (rabínicos) de esta construcción; la versión que de ellos ofrece el autor no siempre parece acertda, y en algunos casos es al menos dudosa.

El texto merece un breve comentario. La traducción literal que hemos ofrecido de la frase final no hace sentido. ¿Qué quiere decir que los dos hombres «no marcharon de allí hasta que el ciego conducía al que veía»? Pero tampoco salimos del absurdo si, imitando el proceder de Marcos y Mateo en su relato del anuncio de las negaciones de Pedro, hacemos secundaria la oración principal y cambiamos su «no» por «antes que». El resultado, en efecto, sería: «Y antes que marcharan de allí, el ciego conducía al que veía». ¿Cómo podía conducir el uno al otro antes de reanudar la marcha? Es imposible, por tanto, interpretar aquí la conjunción עד די como indicación del límite dentro del cual se realiza la acción principal, «marchar de allí». La única traducción que hace sentido en el contexto es: «y cuando marcharon de allí, el ciego conducía al que veía». Como puede fácilmente apreciarse, con esta traducción logramos una frase semejante a la de Dn 6,25, prescindiendo de la hipérbole: «Cuando llegaron al fondo del foso, los leones se apoderaron de ellos y quebrantaron todos sus huesos».

En hebreo rabínico, al binomio arameo לא ... עד די corresponde עד ש ... לא. Veamos un ejemplo. Un relato recogido en Abot de R. Natán narra cómo Yohanán ben Zakkai, caminando por el mercado (de Jerusalén), encontró a la hija del rico Naqdimón ben Gorión recogiendo granos de cebada bajo las patas de los animales de los árabes (transjordanos). El encuentro con aquella mujer extraordinariamente rica, que había caído en tan extrema miseria, arranca al rabino un comentario sobre un pasaje bíblico (Cant 1,8). Terminado éste, la narración prosigue:

> «De nuevo ella (= la hija de Naqdimón) le dijo: "Rabí, ¿te acuerdas de cuando sellaste mi escritura de matrimonio?" Le dijo: "Sí". Dijo a sus discípulos: "¡Por el culto (del templo)! Yo sellé la escritura de matrimonio de esta joven, y se leía en ella un millón de denarios en denarios de Tiro. En los días de la casa del padre de esta joven no iban de sus casas a la casa del santuario hasta que no extendían para él (= para el padre) una alfombra (לא היו נכנשים מבתיהם לבית המקדש עד שפרשין לו כלי מלת)"» *(Abot de R. Natán* 17).

También aquí resultaría estridente la traducción «literal», que diría: «No iban de sus casas a la casa del santuario hasta que extendían para él una alfombra». Interpretada así, la frase parece aludir al orgullo o al necio despilfarro –acompañados de

falta de caridad– del rico Naqdimón: éste no se dignaba salir de su casa para ir al templo, si antes no cubrían el camino con una alfombra. Pero todo esto cae fuera de la perspectiva del narrador[56]. La frase precedente se limita a dar en denarios, y denarios de Tiro, la enorme suma a que ascendía la dote de la joven en su matrimonio, y con ello resaltar las riquezas que poseía su padre. La frase que sigue insiste en la misma idea: tan rico era el padre, que poseía incluso una alfombra que llegaba de su casa al templo. El texto, por tanto, debe traducirse así: «En los días de la casa del padre de esta joven, cuando iban de sus casas al templo, extendían para él una alfombra».

En el relato arameo de los dos ciegos, el contexto y los verbos implicados hacían que una traducción servil de la fórmula לא ... עד די diese como resultado un sentido intolerable. En el relato hebreo de la hija de Naqdimón, la fórmula equivalente, en traducción literal, da un sentido posible en teoría, pero irreconciliable con el contexto. Por eso lo hemos traído aquí: en él puede apreciarse muy bien cómo, si no se atiende al contexto y al conjunto de la frase, es relativamente fácil leer en él un contenido distinto del que tenía en su mente el autor al componer el relato. ¿No habrá ocurrido esto en el paso del arameo al griego del logion que tenemos en Mt 16,28? Nuestra respuesta es: al menos debemos reconocer que el original arameo que espontáneamente exige el texto griego pudo querer decir algo bastante distinto. Teniendo en cuenta, por tanto, el sustrato arameo de los dos elementos del logion que hemos estudiado, su traducción castellana podía ser:

> «En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí que, cuando mueran, verán al Hijo del hombre llegado a su reino».

Aunque esta traducción es provisional, en ella ha desaparecido lo que ha dado lugar a las interpretaciones forzadamente alegóricas de los Padres y a las no menos forzadas conclusiones o reconstrucciones de los exegetas modernos, así como a la confesión sincera de que ha sido imposible aclarar el sentido del logion. El original arameo no fijaba ningún plazo a la venida del Hijo del hombre; iba por otro camino. No hay, por tanto, ninguna profecía de Jesús que no se cumplió. Antes de

56. Cf. P. FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 81-85.

pasar al análisis de los otros elementos del logion sólo queremos hacer una puntualización. La expresión «hijo del hombre» es aquí un modo indirecto de designar a Jesús. No necesitamos decidir la cuestión de si se trata de un título o de un simple sustitutivo del pronombre de primera persona, pero al menos es preciso reconocer que el contexto en que se halla posee las características que parecen exigir este tipo de sustitutivos: se trata de una proclamación, solemne a la vez que velada, de Jesús sobre su persona[57].

* * *

Otro elemento no enteramente claro del logion es la expresión τῶν ὧδε ἑστώτων. ¿Quiénes son los designados con ella? San Mateo y san Lucas –dice W. G. Kümmel– pensaron que Jesús se refería simplemente a unos pocos de los que se hallaban junto a él; pero esta interpretación tropieza con una fuerte dificultad: la posición del adverbio en el paralelo de san Marcos (9,1: antes del artículo)[58]. Sin embargo, este orden, ὧδε τῶν ἑστηκότων, sólo aparece en B, no en D, como se viene diciendo; el resto de la tradición manuscrita ha «mejorado» la colocación del adverbio. Tiene razón, por tanto, W. G. Kümmel al objetar contra esta preferencia por la lección de B, aunque, por ser la más difícil gramaticalmente, la opción parezca justificada. El extraño orden puede explicarse: «con frecuencia, el participio está separado de la palabra que lo determina»[59]. Su sentido sería así el mismo que aparece más claro en las versiones de san Mateo y san Lucas.

Pero si es cierto que el texto de san Mateo y san Lucas, lo mismo que el de las otras variantes de san Marcos, puede considerarse mejora redaccional del de éste según B –un texto, por tanto, atestiguado por un solo manuscrito, que por añadidura es aquí defectuoso–[60], nos preguntamos: ¿cómo no se ha

57. Cf. M. HERRANZ, *El proceso ante el Sanhedrín. II.*: EstBíb 35 (1976) 49-78. Al estudiar las palabras de Jesús en Mc 2,10s nos ocupamos de esta cuestión; allí puede verse la bibliografía sobre ella. Personalmente nos inclinamos a entender aquí y en Mt 16,28 la expresión «hijo del hombre» como fórmula representativa del pronombre personal.

58. W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 28.

59. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik*, parr. 474,5c; en el apéndice (304) califica el caso de Mc 9,1 como incierto.

60. Cf. H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, I,2, Berlin 1907, 906ss.

prestado más atención a la variante de D 565 (it), aunque su apoyo externo sea débil? Más débil todavía es el de la que vienen prefiriendo los editores desde Wescott-Hort. A nuestro juicio, no son despreciables los motivos para valorar esta variante: si no podemos demostrar que es la primitiva, al menos nos ayudará no poco a entender mejor la expresión.

Según A. Huck-H. Lietzmann, el códice de Beza dice: τῶν ἑστηκότων μετ' ἐμοῦ[61]. Ante esta variante, lo que nos gustaría poder decidir es si μετ' ἐμοῦ puede considerarse como una sustitución del ὧδε, que diese como resultado una redacción más diáfana, o si se trata de una forma textual más arcaica. Dos razones parecen apoyar esta segunda posibilidad. Por una parte, su aparición en la Itala denuncia su antigüedad. Por otra, y esto es sin duda más importante, la construcción ἱστάναι μετά, puede ser traducción literal de otra aramea que tiene un sentido especial, sentido que armonizaría perfectamente con nuestro logion, sobre todo teniendo en cuenta el contexto en que lo presentan los tres evangelistas.

No es preciso violentar nada la imaginación para ver tras el participio griego ἑστηκότες un participio de קום: sería la traducción más espontánea, obligada incluso, de este verbo arameo. Ahora bien, el verbo arameo קום, cuyo significado más frecuente es «estar en pie, ponerse en pie», por una parte, en muchas ocasiones da frases muy extrañas si se lo traduce con este valor; por otra, seguido de la preposición עם, «con», exige a veces claramente el sentido «venir a»[62]. He aquí tres ejemplos:

> «R. Jeremías envió a R. Zeera una cesta de higos que no habían sido diezmados. R. Jeremías se dijo: "¿Acaso comerá R. Zeera lo que no está diezmado?" Y R. Zeera se dijo: "¿Acaso puede (R. Jeremías) enviarme una cosa que no está diezmada?" Entre esto y esto, (la cesta de higos) fue comida טבל (= sin diezmar). Por la mañana vino a él (קם עמה). Le dijo: "Dije: ¿acaso R. Zeera comerá una cosa no diezmada?" Le dijo: "También yo dije así: ¿acaso R. Jeremías puede enviarme una cosa no diezmada?"» *(j. Demai* 21d; Gn R 60,8).

61. A. HUCK-H. LIETZMANN, *Synopse*, 99; la Itala añade un *hic* antes del participio.

62. En un estudio posterior pensamos ocuparnos de este verbo arameo y de su repercusión en el léxico del NT. Aquí nos limitamos a ofrecer los datos imprescindibles para entender mejor el sentido de esta expresión dentro de nuestro logion.

«R. Yehosúa ben Leví había dado instrucciones a los muchachos: "No compres para mí verduras sino del huerto de Sísara". Vino a él (קם עמה = al muchacho que iba a hacer el encargo) el que es recordado para bien (= el profeta Elías). Le dijo: "Ve y di a tu maestro: No es este huerto de Sísara ahora; es de un judío que lo mató y se lo ha quitado"» *(j. Demai* 22c).

«Un hombre vino a su compañero en la calle (עם חברה בשוקא קם). Le dijo: "Dame la copa que hay para mí junto a ti (= la copa mía que tienes)". Le dijo: "Dame el denario que hay para mí junto a ti"» *(j. Qiddushin* 64a).

Ante estos textos, la conclusión se impone: la fórmula del códice de Beza en Mc 9,1, ἑστηκότων μετ' ἐμοῦ, puede ser traducción de un original arameo, קימין עמי, cuyo sentido era: «los que han venido conmigo». Esta posibilidad se hace probabilidad si se recuerda que en no pocos aspectos D ha conservado mejor el colorido arameo que el resto de los testigos; en algunos casos, incluso se halla solo[63]. Suponiendo, pues, que éste era el sentido de la expresión en el original, nuestra traducción del logion en la versión de san Mateo debe corregirse así: «En verdad os digo que hay algunos de los que han venido conmigo que, cuando mueran, verán al Hijo del hombre llegado a su reino»[64].

63. Así ocurre en el uso redundante o proléptico del pronombre. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 204. Sobre los problemas del texto occidental y, por tanto, del códice de Beza véanse los dos volúmenes de A. F. J. KLIJN, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, Utrecht 1949; *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts. Part 2: 1949-1969* (SupNT 21), Leiden 1969.

64. No creemos aventurado afirmar que incluso la fórmula τῶν ὧδε ἑστώτων pudo ser entendida por el evangelista, o por el responsable de la primera versión griega, en el sentido de «los que han venido aquí», expresión en la que «venir» equivalía a «seguir» a Jesús. Sin preposición עם, el verbo קום puede significar «venir, presentarse». He aquí un ejemplo: «En tiempo de R. Berakya bajó aquí un babilonio, que R. Berakya sabía era ilegítimo. Le dijo: "Rabí, dame una limosna". (R. Berakya) le dijo: "Mañana ven a la asamblea (את קים בצבורא), y yo haré para ti una recaudación de limosnas"» *(j. Qiddushin* 64c). En cuanto al «título» Hijo del hombre, véase el luminoso estudio de B. LINDARS, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975-76) 52-72. El autor tiene en cuenta los estudios de G. VERMES y R. LEIVESTAD (citados en p.52, n.1 y 2, y p.53, n.1), en que éstos creen haber demostrado que la expresión «hijo del hombre» era en arameo palestinense un sustitutivo del pronombre de primera persona (G. Vermes), y una designación velada de sí mismo por parte de Jesús (R. Leivestad). B. Lindars reconoce que las críticas formuladas contra la teoría de G. Vermes por A. Fitzmyer y otros no son convincentes.

Con esta reconstrucción, provisional todavía, logramos algo muy importante: un dicho de Jesús que enlaza maravillosamente con el primero del breve discurso sobre el seguimiento, que los evangelistas ofrecen tras el primer anuncio de la Pasión (Mt 16,24-28 par.). El discurso comienza diciendo: «Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y me siga» (v. 24). Aunque el discurso sea una composición literaria realizada por un tradente o por el primer autor de un evangelio escrito, ¿no debemos suponer en él una preocupación por la buena disposición de los dichos supuestamente independientes? Pero pasemos a estudiar el último elemento del logion que produce, si no mucha, al menos cierta extrañeza.

* * *

Según el texto griego, la visión del Hijo del hombre en su reino es prometida sólo a «algunos» de los que han seguido a Jesús: εἰσίν τινες. Podría pensarse que nuestro logion expresa una idea semejante a la que encontramos en Jn 6,65 («Hay algunos de vosotros que no creen») y los versículos que siguen: el cuarto evangelista explica que Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién lo había de entregar (v. 66); y puntualiza: «Desde este momento, muchos de sus discípulos volvieron atrás, y no andaban ya en su compañía» (v. 67). La misma distinción dentro del grupo de los discípulos leemos en Jn 13,10s: «Y vosotros estáis limpios, pero no todos». Y de nuevo el evangelista añade la explicación: «Pues conocía al que lo iba a entregar».

Pero en el contexto de Mt 16,28 no hay absolutamente nada que pueda considerarse como alusión a una distinción semejante dentro de los más cercanos seguidores de Jesús. Mucho mejor paralelo de nuestro logion es el sinóptico de la respuesta de Jesús a Pedro, que pregunta: «Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido, ¿qué habrá para nosotros?» Las dos partes de que consta en san Mateo la respuesta de Jesús contienen una promesa para los Doce (19,28: «Os sentaréis en doce tronos...») o para todos sin limitación (v. 29: «Todo el que ha dejado casas... heredará la vida eterna»). El mismo carácter general de la promesa aparece en los paralelos (Mc 10,29s; Lc 22,30; 18,29s). En Mt 16,28 par., como final de la exhortación al seguimiento a través de la renuncia, era de esperar también

una promesa absoluta, sin excepciones. La excepción existe, pero aparecerá por culpa del hombre: la promesa está dirigida a los que hayan seguido a Jesús.

Esto, que nos permiten vislumbrar el contexto y el contenido del logion –según lo hemos reconstruido–, resulta confirmado si leemos la frase inicial desde el arameo. El arameo, en efecto, carece de pronombres indefinidos propiamente dichos. Como equivalente de nuestro «alguno» utiliza dos expresiones: el sustantivo «hombre» (גבר, בר אנש, אנש) y la construcción איתי ד, que literalmente significa: «hay alguno que», «hay quien»[65]. Así tenemos fórmulas como: כאנש דאמר, «como uno que dice» *(j. Sanhedrin* 25a); איתי דבעה ממר, «alguno quiere decir» *(j. Sota* 16c); איתי דאמרין, «algunos dicen» *(j. Berakot* 5c). Con frecuencia aparecen combinadas las dos fórmulas, como en el siguiente relato rabínico:

> «R. Zeera dijo: "Yo unía la (oración por la) redención a la *tefillah* (= las 18 bendiciones); y no obstante (a pesar de que se ha dicho antes que esto protege a uno contra las desgracias) fui prendido y forzado a llevar en procesión mirto al palacio". Los rabinos le dijeron: "Eso es un honor; algunos dan dinero (איתי בני אנשי יהבין פריטין) para ver un palacio"» *(j. Berakot* 2d).

A esta fórmula, «hay algunos que dan dinero», responde claramente el εἰσίν τινες de Mt 16,28. Pero el conjunto sintáctico de que forma parte es bastante más complejo que el del relato rabínico: en éste, la expresión que equivale a «algunos» va seguida inmediatamente del participio-verbo, יהבין, «que dan»; en Mt 16,28, entre «algunos» y el verbo, «no gustarán (= cuando gusten) la muerte», se interpone lo que puede considerarse una oración de relativo: «de los que han venido a mí». Y es esta oración la que, en el texto griego, obliga a leer una distinción entre los que verán y los que no verán al Hijo del hombre llegado a su reino. Necesitamos, por tanto, un texto arameo que contenga la misma fórmula para el indefinido, pero en una construcción sintáctica más parecida a la de nuestro logion. Creemos que para ilustrar el funcionamiento de esta fórmula indefinida aramea puede servirnos muy bien este pasaje del relato de la estatua erigida por Nabucodonosor:

65. Cf. G. DALMAN, *Grammatik*, 122. Para el negativo, la fórmula es לא איתי en arameo bíblico y לית en arameo judío palestinense.

«Vinieron entonces algunos caldeos (גברין כשדאין) y acusaron a los judíos. Hablaron y dijeron al rey Nabucodonosor: "¡Oh rey, vivas por siempre!... Hay unos hombres, judíos, a quienes has encomendado tú la dirección de los negocios de la provincia de Babilonia (איתי גברין יהודאין די מנית יתהון על עבידת מדינת בבל; LXX: εἰσὶ δέ τινες ἄνδρες Ιουδαῖοι, οὓς κατέστησας)[66], Sidrac, Misac y Abed-Nego, que, sin tenerte en cuenta para nada, ¡oh rey!, no sirven a tus dioses y no adoran la estatua que has erigido"» (Dn 3,8-12)[67].

Lo que en este texto deseamos destacar es la oración de relativo que se interpone entre el indefinido plural del comienzo y el primer verbo de que éste es sujeto: «no te tienen en cuenta para nada». No se trata de un relativo adjetivo («hay algunos judíos que pusiste sobre los negocios de Babilonia»), es decir, que establece una distinción entre éstos y los otros judíos, sino de un relativo epexegético, que puntualiza quiénes son esos «algunos judíos». Incluso es muy posible que el autor del relato quisiera poner en boca de los acusadores un énfasis sobre la gravedad del delito de los acusados: a pesar de haber sido distinguidos por el rey con el cargo de administradores de la provincia de Babilonia, no obedecen la orden del soberano negándose a adorar su estatua. En traducción literal, por tanto, pero que adapte la fórmula aramea del indefinido, el texto dice: «Hay algunos judíos, los que pusiste sobre los negocios de la provincia de Babilonia –Sidrac, Misac y Abed-Nego–, que no te tienen en cuenta para nada, ¡oh rey!, no sirven a tus dioses y no adoran la estatua que has erigido». Teniendo en cuenta el uso de איתי con valor de «es cierto», «ciertamente» –o lo que es lo mismo, como partícula que da énfasis a la frase que sigue, introducida o no por די–, el párrafo viene a decir: «Los judíos que pusiste sobre los negocios de Babilonia, Sidrac, Misac y Abed-Nego, no te hacen

66. Teodoción, en traducción más literal, dice simplemente: «Hay hombres judíos», sin indefinido.

67. Construcciones semejantes de די epexegético son las siguientes del Génesis Apócrifo de Qumrán: «Y vino uno de los pastores del rebaño (ואתה חד מן רעה ענה) que Abram había dado a Lot, que había escapado de los cautivos (די פלט מן שבא), a Abram» (22,1s: obsérvese la distancia que separa el verbo, «vino», del término del movimiento, «a Abram»); «dame los hombres que son míos, que están cautivos contigo (די שבא עמך), que has rescatado del rey de Elam» (22,19: el paralelo entre la estructura de este párrafo y la de Mt 16,28 es muy grande).

caso, ¡oh rey!, no sirven a tus dioses y no adoran la estatua que has erigido»[68].

Leyendo el logion de Mt 16,28 según este esquema, el inciso τῶν ἑστηκότων μετ' ἐμοῦ puede entenderse sin dificultad como una oración de relativo de tipo epexegético, es decir, que especifica quiénes son esos «algunos» que, al morir, verán al Hijo del hombre en su reino. En primer lugar, el artículo griego puede responder muy bien al דִּי arameo[69]. El fenómeno es inverso al que encontramos en los Targumes: en ellos, el artículo hebreo es traducido con extraordinaria frecuencia por el דִּי arameo[70]. En segundo lugar, tras el artículo en genitivo al comienzo de una frase en que el relativo arameo subyacente estaba «sustantivado» o, dicho de otro modo, equivalía a «los que, aquellos que», podemos y quizá debamos suponer no el simple relativo דִּי, sino alguna de las combinaciones usuales para los casos en que el relativo no tiene antecedente, una de las cuales es מִן דִּ[71]. Ahora bien, esto hace posible la hipótesis de que el genitivo del artículo y su participio en nuestro logion se deba a un error de lectura: un מִן דִּ del original, que en realidad era un relativo sustantivado, *man d,* fue leído *min d*, «de los que», y así resultó la frase: «Hay algunos de los que han venido conmigo (o: aquí)». Pero no es preciso suponer un original *min d* para explicar el actual genitivo partitivo: un simple דִּ, con valor pronominal sustantivo, se prestaba a ser interpretado como partitivo; el hecho de que דִּ equivalía también a nuestra preposición de genitivo facilitaba grandemente tal interpretación[72]. Y de suyo, el original arameo que podemos reconstruir sin esfuerzo a partir del griego actual se prestaba mucho a una traducción defectuosa, como resultado de la cual el genitivo griego venía a expresar una distinción dentro de los que se hallan

68. Véase E. VOGT, *Lexicon*, 7: abundantes ejemplos de Esdras, Daniel y los papiros.

69. Cf. D. K. ANDREWS, *The Translation of Aramaic «di» in the Greek Bibles*: JBL 66 (1974) 15-51, esp. 17-27.

70. Cf. M. Z. KEDARI, *The Use of di-Clauses in the Language of Targum Onkelos*: Textus 3 (Jerusalem 1963) 35-59.

71. Cf. H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik*, 85s; G. DALMAN, *Grammatik*, 117s; E. VOGT, *Lexicon*, 103: ejemplos tomados de los pasajes arameos del AT y de los textos arameos precristianos.

72. Un ejemplo de דִּי sustantivado, «el que», tenemos en Dn 5,13: «Tú eres Daniel, el que de los hijos de la cautividad de Judá (אנת הוא דניאל דִּי מן בני גלותא דִּי יהוד), que trajo el rey, mi padre, de Judá».

con Jesús, que no hacía el original; sobre todo si los dos miembros de la frase central, caracterizados por el polivalente binomio לא ... עד ד, habían sido traducidos como hoy los leemos.

* * *

Tras la discusión de este último elemento de nuestro logion, cuyo original arameo era polivalente, podemos ofrecer la versión definitiva del texto arameo reconstruido. Ésta sería:

> «En verdad os digo que algunos, los que han venido conmigo, cuando mueran, verán al Hijo del hombre llegado a su reino».

El indefinido «algunos», por tanto, establecía una distinción, pero no dentro de los que habían seguido a Jesús, sino entre los que lo habían seguido y los que no lo habían seguido[73]. No es difícil ver que, entendido así, este dicho de Jesús armoniza perfectamente con otros que han conservado los evangelios, por ejemplo, el de la respuesta de Jesús a Pedro, que pregunta qué habrá para los que han dejado todo y lo han seguido (Mt 19,28s par.). También aquí la promesa de Jesús es absoluta, no establece distinción dentro del grupo de los íntimos; la distinción está dada ya en el hecho de que la promesa va dirigida a los que han dejado todo para seguir a Jesús. Finalmente, por lo que se refiere a la forma en que está expresada la promesa, Mt 16,28 tiene un paralelo estrechísimo en la petición del buen ladrón: «Acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» (Lc 23,42); y otro muy cercano en la petición de los hijos de Zebedeo, según la versión de san Mateo: «Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino» (20,21). En uno y otro caso, la respuesta de Jesús da a entender que él posee un reino al que irá, o en el que estará. Dentro de los sinópticos merecen recordarse también las palabras de Jesús en Lc 22,29: «Y yo dispongo a favor vuestro, como dispuso a mi favor mi Padre, un reino, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino»[74]. Finalmente recordemos pa-

73. Esta traducción responde perfectamente al sentido de איתי más sustantivo indeterminado que tenemos en Dn 8,12 –caso estudiado antes–, en que la partícula equivale en realidad a un adverbio enfático: «Ciertamente, los que han venido...»

74. De la abundante bibliografía sobre el discurso de la Cena en san Lucas nos limitamos a citar el meticuloso estudio de H. SCHÜRMANN, *Jesuabschiedsrede. Lk 22,21-38. III. Teil* (Neutestamentliche Abhandlungen 20, 5), Münster 1957, esp. 36-63.

sajes del Discurso de Despedida en san Juan, como 14,2-4 y 17,24, tras los cuales parecen resonar los textos sinópticos que hemos citado, y quizá muy especialmente el logion de Mt 16,28. «Ver al Hijo del hombre en su reino» ¿no está muy cerca de: «Padre, quiero que, donde estoy yo, también estén ellos conmigo, para que contemplen mi gloria, que me has dado»?

La relación entre nuestro logion y estos otros dichos de Jesús queda corroborada si se atiende al sentido particular que en la Biblia y en los escritos judíos posee el verbo «ver». Recuérdese la sexta bienaventuranza de Mateo: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (5,8). En el AT, comenta J. Dupont, «cuando se habla de ver a Dios, no se trata de asistir a un espectáculo, sino de ser admitido a la presencia de Dios para servirle»[75]. En el NT, la misma idea aparece en Ap 22,3-4: «Y estará en ella (en la Jerusalén celeste) el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le adorarán, y verán su rostro»; y en Heb 12,14: «Buscad la paz con todos y la santificación, sin la cual nadie puede ver al Señor».

En la literatura rabínica se habla con frecuencia de la visión de Dios que será concedida a los justos en el otro mundo[76]. Pero esta visión no es considerada en una perspectiva cultual; las expresiones empleadas recuerdan más bien lo que suele llamarse el lenguaje de corte, en el cual «los que ven el rostro del rey» constituye una expresión técnica que designa a los que se hallan en la cercanía del soberano, los admitidos regularmente a su presencia, con todo lo que esto implica. Así, los hermanos de José dicen que «no podrán ver el rostro» del gobernador de Egipto, es decir, presentarse ante él, si no los acompaña Benjamín (Gn 43,3.5; 44,23.26). Al apoderarse de Jerusalén, los caldeos hacen prisioneros a cinco hombres «que veían el rostro del rey» (2Re 25,19; siete, según el paralelo de Jr 52,25). Como ejemplo típico de este modo de hablar he aquí un pasaje del Talmud de Babilonia:

75. J. DUPONT, *Les béatitudes. III: Les évangiles* (Études Bibliques), Paris ²1973, 557; cf. también 558-567, y la bibliografía que sobre esta bienaventuranza ofrece el autor en 558, n.1. Entre los textos más interesantes a este respecto véase Sal 23,3-6 y Lv 9,5. La versión de este último en el Targum palestinense (Neophyti I) dice: «He aquí lo que Yhwh os ha mandado hacer: Quitad de vuestro corazón la inclinación malvada, y al punto la gloria de la Shekina de Yhwh os será revelada».

76. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar* I, 206-215.

> «R. Dositeo ben Yannai predicaba: "Mira cómo el Santo –bendito sea– no se comporta como la carne y la sangre. Un hombre envía un presente al rey, preguntándose si lo recibirá o no; y si tú dices que lo recibirá, es dudoso que el rey lo reciba. El Santo -bendito sea- no es así: si un hombre da una *peruta* a un pobre, merece ver el rostro de la Shekina, según lo que se dice: En la justicia (= limosna) veré tu rostro (Sal 17,15)"» *(b. Baba Batra* 10a).

Pero, dentro del uso profano, el verbo «ver» arameo presenta a veces un matiz especial, que puede sernos de interés aquí: su sentido entonces parece ser más bien el de «encontrar, alcanzar». Así ocurre en estos dos breves relatos:

> «R. Meír vio (חמא) a un samaritano. Le dijo: "¿De dónde vienes (= desciendes)?" Le dijo: "De (la tribu de) José". R. Meír le dijo: "No". Le dijo el samaritano: "Entonces, ¿de quién?" Le dijo: "De Isacar"» (Gn R 94,6).

> «Un discípulo de R. Aqiba estaba sentado delante de él, y su rostro se demudó. Dijo: "¿Por qué así?" Le dijo: "He visto en un sueño tres palabras penosas: en Adar morirás; en Nisán no verás; y lo que siembres no lo cosecharás". (R. Aqiba) le dijo: "Esas tres cosas son buenas: en la majestad (חדרא) de la ley serás exaltado; y tentaciones (ניסיון) no verás (את חמי ליה); y lo que sembrarás no cosecharás: lo que engendrares no lo enterrarás"» *(j. Maaser Sheni* 55c).

En el primer relato, lo que sigue no depende de que R. Meír «ve» al samaritano, sino de que lo «encuentra»; en el segundo, las tentaciones propiamente no se ven, se «encuentran», se tropieza con ellas. En uno y otro caso, «hallarse en presencia de», según el lenguaje de corte, sería una buena equivalencia; aunque este sentido quizá sea más apropiado cuando lo que se «ve» son personas, y el de «alcanzar, encontrar», cuando lo que se «ve» son cosas. Esta posibilidad de que «ver» exprese o entrañe una idea de movimiento está claramente atestiguada en el evangelio de san Juan: las dos únicas veces que habla del reino de Dios lo hace mediante las expresiones, evidentemente sinónimas, «ver el reino de Dios» y «entrar en, alcanzar, el reino de Dios» (3,3.5)[77].

77. Sobre las expresiones paralelas judías, «ver el mundo venidero», en el sentido de «llegar a él», cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 89. Sobre el lenguaje de san Juan véase R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII* (AncB 29), Garden City, New York, 1966, 130: «ver» equivale a «experi-

Leyendo ahora el logion de Mt 16,28 a la luz de estas posibilidades semánticas del verbo «ver», su sentido sería: «En verdad os digo que algunos, los que han venido conmigo, cuando mueran, encontrarán al Hijo del hombre en su reino», estarán con él en su reino. De este modo, el paralelismo con la petición del buen ladrón y la respuesta de Jesús es más pronunciado: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» supone que, al morir, aquel mismo día, el ladrón creyente encontrará a Jesús, estará en compañía de Jesús, verá a Jesús, en el paraíso.

Y terminamos con unas palabras sobre el paralelo de Mt 16,28 en san Lucas, que dice: «En verdad os digo, hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios» (9,27). Tras la reconstrucción que hemos hecho del sustrato arameo del conjunto en la versión de san Mateo, y teniendo en cuenta que «ver» puede ser sinónimo de «encontrar, alcanzar», cabe la posibilidad de que en la mente del tradente que dio esta forma al logion su sentido fuese: «En verdad os digo, hay algunos, los que han venido aquí (= conmigo), que, cuando mueran, alcanzarán el reino de Dios»[78]. En la versión de san Marcos, esto no parece ya posible.

d) *Esta generación (Mc 13,30 par.).*

Aunque no podamos dedicar aquí demasiado espacio a los otros dos dichos de Jesús que parecen contener una precisión cronológica sobre el fin, Mc 13,30 par. y Mt 10,22, creemos

mentar, encontrar, participar en»; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I. Teil* (HThK IV 1), Freiburg-Basel-Wien ²1967, 380s. En el relato arameo citado anteriormente, que habla de cómo R. Zeera fue forzado a sumarse a una procesión que llevaba mirto al palacio, tenemos un caso claro de «ver»=«entrar»: el que algunos den dinero para «ver un palacio» quiere decir, naturalmente, que lo dan para entrar en él; para verlo desde fuera no era preciso dar dinero.

78. No sería totalmente descabellada la hipótesis de que el actual texto de Lucas responde a un original arameo distinto del que se oculta tras la versión de Mateo. Como hemos dicho e ilustrado con ejemplos, ya los originales semíticos podían ofrecer dificultades de interpretación a los tradentes, dando así lugar a retoques. La afirmación genérica de que el texto de Lucas supone siempre el actual texto de Marcos dista mucho de inspirar total confianza. Cuando, como sucede aquí, Marcos contiene palabras ausentes de Lucas, cabe perfectamente la posibilidad de que Marcos añadió algo a un texto igual o muy semejante al que nos ha llegado en Lucas.

obligado hacer algunas puntualizaciones sobre ellos: se ha señalado con razón el hecho de que en ellos tenemos la misma construcción gramatical que en Mc 9,1 par.[79]. Por lo que se refiere a Mc 13,30, R. Bultmann supone una relación muy estrecha con él: «El logion –dice–, en la forma en que hoy lo leemos, es muy improbable que haya tenido una existencia independiente; podía ser una variante de 9,1, que fue acomodada a su actual contexto»[80]. Muy semejante es la opinión de G. Lindeskog: primitivamente, el logion de Mc 13,30 era idéntico al de 9,1; la diferencia vino después[81].

Sin embargo, con R. Schnackenburg y A. Vögtle, creemos que entre los dichos de Jesús que hablan –o parecen hablar– de una parusía inminente, el que mayores dificultades presenta es el de Mc 9,1 par.[82]. Por eso lo hemos estudiado en primer lugar y con un aparato lingüístico que ha podido parecer exagerado. Por lo que se refiere a Mc 13,30, comenzaremos por afirmar que comentaristas y estudiosos lo consideran el más fácil de los tres. Lo que sí ha dado lugar a mucho estudio y gran variedad de opiniones es el contexto en que aparece: el discurso apocalíptico sinóptico[83]. La autenticidad de los dichos que lo com-

79. Cf. sobre todo J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, London 1957, 92.

80. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ^{6}1964, 130.

81. G. LINDESKOG, *Logia-Studien*: ST 4 (1950-52) 181.

82. R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 173; A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 74.

83. Ante la imposibilidad de extendernos aquí ofreciendo una amplia bibliografía sobre Mc 13 par., nos limitamos a recoger las grandes monografías y algunos de los estudios más recientes: G. R. BEASLEY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen*, London 1957; L. HARTMAN, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par.* (CB.NT 1), Lund 1966; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apocalypse* (AnBib 28), Rome 1967; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968; J. LAMBRECHT, *Die «Midrasch-Quelle» von Mk 13*: Bib 49 (1968) 254-270; E. NEIRYNCK, *Le discours anti-apocalyptique de Mc.,XIII*: EThL 45 (1969) 154-164; CH. B. COUSAR, *Eschatology and Mark's «Theologia Crucis». A Critical Analysis of Mark 13*: Interp 24 (1970) 321-335; J. DUPONT, *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13,2; Luc 19,44)*: Bib 52 (1971) 301-320; F. ROUSSEAU, *La structure de Marc 13*: Bib 56 (1975) 157-172. Sobre la historia de la interpretación del discurso cf. G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the eschatologycal Discourse, Mark XIII, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London 1954; A. FEUILLET, *Parousie*, 1343-1347; K. GRAYSTON, *The Study of Mark XIII*: BJRylL 56 (1974) 371-387.

ponen ha sido valorada muy diversamente: negación total, o casi total, de la misma, apoyándose en el hecho de que el lenguaje apocalíptico es extraño a Jesús, o en que el discurso contiene *vaticinia ex eventu*; reconocimiento del carácter compuesto del discurso, pero a partir de dichos auténticos de Jesús, que naturalmente pudieron sufrir retoques en la historia de la transmisión o de la redacción. Y entre ambas posturas, toda una amplia gama de variaciones en la dosis de materiales auténticos reconocidos e hipótesis sobre la composición del conjunto.

Por nuestra parte creemos que la valoración más acertada es la que ofrecen G. R. Beasley-Murray y R. Schnackenburg[84]. El primero resume así su postura respecto al conjunto del discurso: «Si este capítulo es el resultado de una adaptación al género apocalíptico de una instrucción secreta [de Jesús a los apóstoles] en el Monte de los Olivos, sin embargo puede contener una tradición fidedigna sobre la doctrina de nuestro Señor». R. Schnackenburg escribe: «No necesitamos analizar en qué medida la composición del conjunto denuncia una cierta aplicación de las palabras de la tradición a la situación de la Iglesia primitiva, y una adaptación a la mentalidad de los oyentes o lectores. Mucho más importante es el hecho de que, bajo la envoltura de una presentación quizá más fuertemente "apocalíptica", lo que sigue preponderante, y lo que fija y conserva la intención de Jesús, es el interés kerigmático y parenético».

La versión de este logion en san Marcos dice: «En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que sucedan todas estas cosas». La de san Mateo es casi idéntica: la única diferencia consiste en que en él «hasta que» está dicho mediante ἕως ἄν, en lugar del μέχρις οὗ de san Marcos[85]. Como dice C. E. B. Cranfield, en Mc 13,30 «Jesús parece afirmar a primera vista que todas las cosas descritas en v. 5-27 –incluida su venida gloriosa– tendrán lugar antes que hayan muerto todos sus contemporáneos, pero éste no es el único sentido posible» del logion[86]. Es decir, aquí tenemos una construcción οὐ μὴ ... ἕως ἄν equivalente a la del anuncio de las negaciones de Pedro en

84. G. R. BEASLEY-MURRAY, *Mark Thirteen*, 10; R. SCHNACKENBURG, *Église et parousie*, 27.

85. En la tradición textual de san Marcos encontramos también la fórmula con ἕως: D W Koridethi fam 1 fam 13 *al.*

86. C. E. B. CRANFIELD, *Mark*, 408s.

Lc 22,34 y Jn 13,38; construcción que, por tanto, debe traducirse: «Antes que pase esta generación, sucederán todas estas cosas». La razón de que, según C. E. B. Cranfield, éste no sea el único sentido posible del logion no reside en la construcción, sino en la diversidad de significados que se pueden leer tras dos expresiones del mismo, una de cada miembro: «esta generación» y «todas estas cosas».

Para evitar la dificultad de que aquí tengamos una profecía que no se cumplió, dos son las interpretaciones principales que se han dado al logion. La primera entiende «esta generación» como una designación del pueblo judío, en cuanto persistente en su incredulidad frente a Jesús. Esta interpretación, que se remonta ya a san Jerónimo, es defendida aún por no pocos autores modernos[87]. Con ella, el logion viene a ser entendido en la línea de Rom 9-11: Dios mantendrá el pueblo judío hasta el fin. Simplificando, contra esta interpretación debemos formular dos objeciones. Por una parte, aunque es innegable la connotación peyorativa de la expresión «esta generación» en los evangelios, en el discurso escatológico no aparece la antítesis «pueblo judío»-«pueblos paganos»[88]. Por otra, para entender así el logion es preciso violentar el mecanismo de la construcción «no... hasta que»: en ella, sobre todo si se atiende al equivalente semítico, el énfasis no recae en el primer miembro, sino en el segundo; es decir, el logion no afirma tanto que «esta generación no pasará o desaparecerá», cuanto el hecho, la certeza de que «sucederán todas estas cosas». A nivel del contenido –decíamos–, la oración principal es la segunda, no la pri-

87. SAN JERÓNIMO, *Comm. in Ev. Matth.* 24,34: PL 26,188. Entre los autores modernos podemos citar F. BUSCH, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Mk.13 neu untersucht* (NeutestFor 4, 2), Gütersloh 1938, 133s; M. MEINERTZ, *«Diese Geschlecht» im Neuen Testament*: BZ 1 (1957) 283-289; el mismo, *Theologie des Neuen Testaments*, I, Bonn 1950, 51: el pueblo judío aparecerá, en la parusía, ante el Hijo del hombre con toda la humanidad; F. MUSSNER, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?*, Freiburg i.B. 1958, 64; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus* (Siebenstern-Taschenbuch 107), München-Hamburg 1968 (antes, en NTD 1, Göttingen ^{3}1933), 178s; K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen ^{14}1969, 248. Para otros, «esta generación» designa a la humanidad perversa; así, en este logion Jesús anunciaría que los hombres perseverarían en su incredulidad hasta el fin. Cf. W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht*, 30s. Contra esta interpretación pueden formularse las mismas objeciones que contra la anterior.

88. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 174.

mera; al contrario de lo que ocurre al nivel gramatical. Suscribimos, por tanto, el juicio que sobre esta interpretación, y la que entiende «esta generación» como una referencia a los creyentes (san Juan Crisóstomo, Víctor de Antioquía, Teofilacto), formula escuetamente el P. Lagrange: «Todas estas escapatorias son inútiles, pues Jesús no habla aquí del fin del mundo»[89].

La otra interpretación invierte los términos: «esta generación» designa simplemente, según su sentido más espontáneo –que corresponde al hebreo הדור הזה– a los que formaban la generación de Jesús, sus contemporáneos[90]; en cambio, la expresión «todas estas cosas» no se refiere a los signos del fin, descritos en los v. 24-27, sino –como el ταῦτα del v. 29– a los acontecimientos que acompañarán la destrucción de la ciudad santa y su templo, igual que en el v. 4. A. Feuillet considera incluso los fenómenos cósmicos de la descripción apocalíptica como paralelos de los que, en la literatura profética, acompañan a las intervenciones poderosas de Dios en la historia; por tanto, el que aparezcan en Mc 13 no prueba que el discurso habla necesariamente de la intervención final de Dios: este lenguaje ha de ser interpretado debidamente y no tomado en un sentido literal propio[91]. Para A. Vögtle, «Mc 13,20 predecía originariamente el castigo de Jerusalén»[92].

Contra esta interpretación, según la cual Mc 13,30 no hablaba de la parusía cercana, la objeción que con más insistencia repiten los estudiosos es: la expresión ταῦτα πάντα, «todas estas cosas», la hace muy problemática. Así, B. Rigaux escribe: la hipótesis de que el logion se refiere a la destrucción de Jerusalén

89. M.-J. LAGRANGE, *Marc*, 348.

90. Cf. F. BÜCHSEL, γενεά: TDNT 1 (1972) 662s; «esta generación» se ha de entender en sentido temporal, pero la expresión contiene siempre una connotación moral crítica.

91. A. FEUILLET, *Le discours eschatologique sur la ruine du Temple*: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92; el mismo, *La synthèse eschatologique de S. Matthieu*: RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. Sobre la relación que la primera generación cristiana establecía entre la destrucción de Jerusalén, anunciada por Jesús, y la parusía del Hijo del hombre véase sobre todo el estudio de Ch. PERROT, *Essai sur le discours eschatologique*: RecSR 47(1959) 481-514.

92. A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 85. Según V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, London-New York ²1966, 521, la forma del logion es secundaria; el ταῦτα πάντα ha reemplazado a una referencia a un acontecimiento concreto, probablemente la destrucción del templo y la caída de Jerusalén.

«es la solución fácil, pero totalmente fuera del contexto de Marcos y contraria al enfático ταῦτα πάντα»[93]. Creemos, sin embargo, que esta objeción carece totalmente de fuerza: el ταῦτα πάντα puede leerse sin ningún énfasis, es decir –como señalaba ya el P. Lagrange–, puede entenderse como equivalente al simple ταῦτα del versículo anterior. Así nos lo harán ver unos pocos textos bíblicos o judíos extrabíblicos en que el equivalente de la palabra «todos» aparece usado según una estilística peculiar.

Tenemos, por una parte, casos en que el hebreo כל o el griego πάντα es absoluta y claramente redundante. Así, en 1QS 2,15s, que contiene la maldición de los levitas a los infieles a la alianza, leemos:

> «Que la ira de Dios y el celo de sus juicios se enciendan contra él para destrucción eterna. Que vengan sobre él todas las maldiciones de esta alianza, y que Dios lo separe para perdición, y sea borrado de en medio de todos los hijos de la luz (ונכרת מתוך כול בני אור), porque se ha apartado de Dios»[94].

Es evidente que en la fórmula «de en medio de todos los hijos de la luz» la palabra «todos» (כול) es innecesaria: lo que se quiere decir es simplemente que el infiel sea borrado de en medio de los hijos de la luz, los miembros de la secta. A lo sumo podemos decir que el énfasis recae en el hecho de la eliminación, no en la totalidad de los hijos de la luz[95]. Lo mismo ocurre con el πάντα que contiene un pasaje de san Mateo. En la parábola del siervo cruel (18,23-35), tras narrar cómo éste se niega a atender la súplica de un consiervo, se dice:

> «Viendo, pues, sus consiervos lo sucedido (τὰ γενόμενα), se disgustaron grandemente y fueron a comunicar a su señor todo lo sucedido (πάντα τὰ γενόμενα)» (v. 31).

93. B. RIGAUX, *La seconde venue de Jésus*, 197.214. En términos muy semejantes se expresa R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 175.

94. Véase también toda la columna primera de 1QS, en la que abunda extraordinariamente la palabra כול. En expresiones como «amar a todos los hijos de la luz», «odiar a todos los hijos de las tinieblas», no parece que «todos» posea el menor énfasis: prescindiendo de ella, el conjunto diría lo mismo. El énfasis recae propiamente en el amor y el odio a cada uno de los grupos.

95. Este fenómeno gramatical puede ser el que, para el hebreo, señala P. JOÜON, *Grammaire*, 432, n.1: «en ciertos contextos, כל equivale prácticamente a nuestra idea adverbial *totalmente*, *enteramente*, *exactamente*»; así ocurre en 2Sm 7,17; Dt 1,30; 18,16; 1Re 8,56; Jr 42,20.

Del arameo, y precisamente en un escrito muy cercano a los evangelistas, tenemos un claro testimonio del uso redundante de כל: el Génesis apócrifo de Qumrán. En él llama ya la atención el prolijo uso de este vocablo. Pero veamos algunos pasajes de los más elocuentes. En el relato de la visita de Abrahán a Abimelec, rey de Guerar, el texto hebreo dice que el patriarca había pedido a su mujer: «Este es el favor que harás conmigo (זה חסדך אשר תעשי עמדי): En todo lugar al que vayamos di: "Hermano mío es"» (Gn 20,13). En el Génesis apócrifo, antes de entrar en Egipto, Abrahán dice a Sara:

> «Ahora, éste es todo el favor (... דא כול טבותא) [que harás conmigo]: En todo [lugar] en que [estemos di] sobre mí: "Hermano mío es"» (19,19s)[96].

En la descripción de la belleza de Sara encontramos una abundante repetición de כול, que podía haber sido evitada. Quizá el texto contenga un énfasis, pero no en la «totalidad» de cada una de las cosas mencionadas, sino en el hecho que se destaca, es decir, en la frase. He aquí el texto:

> «... y qué suave el pelo de su cabeza; qué delicados son sus ojos, y qué bella su nariz y todo el esplendor (וכול נץ) de su rostro... Qué delicado su pecho, y qué hermosa toda su blancura (כול לבנהא). Sus brazos, qué hermosos; y sus manos, qué perfectas. Y qué atractivo todo el aspecto de sus manos (כול מחזה ידיהא). Qué delicadas sus palmas, y qué largos y finos todos los dedos de sus manos (כול אצבעת ידיהא)» (20,3-5)[97].

Comparando el texto hebreo con el griego de los LXX tropezamos con casos en que «todo» demuestra su carácter redundante por otro camino: la versión griega lo introduce a veces donde el hebreo no contiene el término equivalente, o lo suprime donde el hebreo sí lo contiene. Baste un ejemplo. En Jue 6,13, el original hebreo dice literalmente: «Si Yahwe está con

96. Véase el comentario de J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon*, 114s; H. RÜGER, *1 Q Genesis Apocryphon XIX 19. im Lichte der Targumim*: ZNW 55 (1964) 129-131. Sobre el uso de כול en arameo precristiano cf. J. A. FITZMYER, *The Syntax of kl, kl' in the Aramaic Texts from Egypt and in Biblical Aramaic*: Bib 38 (1957) 170-184.

97. Cf. también 21,10s.26s; 22,3-33, donde abundan los casos en que כול es al menos muy poco enfático, e incluso ni siquiera necesario; el texto diría lo mismo prescindiendo del vocablo. ¿Se deberá a esta degradación semántica de כול la existencia de construcciones como «expié por toda la tierra (לכול ארעא כולהא כפרת)», es decir, con un כול «reasuntivo»? (1QapGn 10,13).

nosotros, ¿por qué nos ha sobrevenido todo esto (כל זאת)?» La expresión «todo esto» se refiere a las calamidades que el relato describe en los v. 1-6, y que están resumidas en v. 5s: los madianitas y sus camellos, en número incalculable, venían a Israel para devastar la tierra; por ello, la situación del pueblo es lastimosa. En cierto modo, por tanto, parece justificado el כל del v. 13. Pues bien, la versión griega que tenemos en el códice A traduce el כל y dice: πάντα τὰ κακὰ ταῦτα; el códice B, en cambio, dice: τὰ κακὰ ταῦτα. Y en realidad debemos reconocer que esta última versión no ha restado el menor énfasis al original, a pesar de prescindir de כל.

Esta misma dualidad de versiones de un mismo texto, una con «todos» –o la forma correspondiente, exigida por el contexto– y otra sin él, nos sale al paso con no escasa frecuencia en los sinópticos. Veamos unos ejemplos:

> «Y recorría Jesús todas las ciudades enseñando» (Mt 9,35 = Mc 6,6: «Y recorría las aldeas alrededor enseñando»).
>
> «Y sus hermanas, ¿no están todas junto a nosotros?» (Mt 13,56 = Mc 6,3: «¿Y no están sus hermanas aquí junto a nosotros?»).
>
> «Y le trajeron todos los que se encontraban mal» (Mt 14,36 = Mc 6,55: «Y comenzaron a traer los que se encontraban mal»).
>
> «Todos los jefes de los sacerdotes y los ancianos» (Mt 27,1 = Mc 15,1: «Los jefes de los sacerdotes con los ancianos y escribas»).

De todos estos casos, el más llamativo es Mt 13,56: «todas las hermanas» de Jesús suena hirientemente a redundante, por no decir absurdo. Finalmente consideramos oportuno citar dos casos de Mt 24, el paralelo de Mc 13. Al comienzo del discurso, v. 8, san Mateo dice: «Todas estas cosas son el comienzo de los dolores»; en el paralelo de san Marcos leemos: «Estas cosas son el comienzo de los dolores» (13,8). En Mt 24,33 volvemos a encontrar la fórmula compuesta: «Así vosotros, cuando veáis todas estas cosas...»; en los paralelos sinópticos, Mc 13,39 y Lc 21,31, tenemos: «Cuando veáis estas cosas».

Ante esta posibilidad estilística del sustantivo-adjetivo «todo» en hebreo y griego bíblico nos consideramos autorizados a negar que en el ταῦτα πάντα de Mc 13,30 deba leerse necesariamente un énfasis. Éste recae exclusivamente en la certe-

za de los acontecimientos anunciados, no en el número de las cosas sucedidas. La fórmula compuesta del v. 30, repetimos con el P. Lagrange, no añade nada a la simple, ταῦτα, del v. 29. Ahora bien, lo que nos permite afirmar el valor estilístico de la palabra «todo(s)» en las lenguas bíblicas, es confirmado por lo que podemos leer tras el elemento más llamativo del logion: la construcción «no... hasta que». Recordemos el pasaje de Daniel que citábamos antes, en el que tenemos la fórmula equivalente aramea לא ... עד די:

> «Daniel fue sacado del foso, y no hallaron en él herida alguna, porque había tenido confianza en su Dios. Y mandó el rey que los hombres que habían acusado a Daniel fuesen traídos y arrojados al foso de los leones... Y no llegaron al fondo del foso hasta que los leones se apoderaron de ellos (ולא מטו לארעית גבא עד די־שליטו בהון אריותא) y quebrantaron todos sus huesos» (6,24s).

El sentido de la frase final –decíamos– es: «antes que llegaran al fondo del foso, los leones se apoderaron de ellos y quebrantaron todos sus huesos». Pero es evidente que el narrador no pretendió insistir en el momento en que los leones devoraron a los arrojados, sino en el contraste entre lo ocurrido con Daniel, que pasa en el foso una noche entera sin que los leones le hagan el menor daño, y el comportamiento de éstos con los acusadores: el hecho de que los devoran inmediatamente, apenas caen en sus manos. En otros casos, la construcción aramea לא ... עד די, y su correspondiente griega en textos bíblicos o judíos, expresa ciertamente una circunstancia de tiempo, «antes que». En este pasaje de Daniel, esta interpretación es imposible en sentido propio. No obstante, la redacción no es un despropósito: estilísticamente representa un verdadero acierto.

En Mc 13,30 no tenemos un texto narrativo, como en Dn 6,25, sino una proclamación profética de tipo conminatorio como –acertadamente dice L. Hartman–, pronunciada por Jesús quizá en un sentido más vago, y que la comunidad primitiva interpretó como alusión a la ruina de Jerusalén[98]. En esta proclamación, el énfasis no recae sobre el momento en que sucederán las calamidades anunciadas, sino en la certeza de que sucederán. En realidad, por tanto, el sentido de Mc 13,30 puede ser

98. L. HARTMAN, *Prophecy Interpreted*, 224s.

el mismo de otro pasaje sinóptico que no contiene la construcción «no... hasta que»: Mt 23,36. Aquí Jesús habla con no menor énfasis de la certeza del castigo anunciado: «En verdad os digo, vendrán todas estas cosas sobre esta generación»[99].

Con R. Schnackenburg y otros autores creemos que aquí Jesús utiliza un modo de hablar muy semejante al que encontramos en los oráculos de amenaza de los antiguos profetas, cuya nota más destacada es quizá la certeza de que llegará el castigo anunciado[100]. Este modo de hablar no tiene nada que ver con el de los adivinos pasados y presentes; se mueve enteramente en un plano teológico, que tiene unas leyes especiales. De ahí su imprecisión cronológica, a pesar de que la superficie del texto produzca la impresión contraria. En Mc 13,30 tenemos trasladada a un texto profético la misma construcción sintáctica –y, con ello, la misma estilística– que Dn 6,25 utiliza en un contexto narrativo; aunque en parte puede considerarse «profético», pues en él no se pretende propiamente narrar hechos, sino proclamar una verdad teológica, al servicio de la exhortación a la perseverancia en la fe en momentos de prueba: la confianza en Dios asegura el éxito del justo, mientras la insolencia de los perseguidores termina implacablemente castigada.

Para cerrar este breve comentario lingüístico a Mc 13,30 juzgamos oportuno citar las acertadas consideraciones de C. E. B. Cranfield, un comentarista que prefiere entender el ταῦτα πάντα como alusión a los signos del fin[101]. La solución al problema que plantea este logion, y otros pasajes de los evangelios y demás escritos del NT que hablan de la cercanía del fin, ha de buscarse –dice– en un modo más teológico de entender qué se pretende afirmar cuando se habla de esa cercanía del fin. La índole paradójica de los materiales que contiene el NT –Marcos, por ejemplo, incluye en un mismo discurso dichos tan dispares como 13,7.29.32– nos invita a explorar en esta dirección. El conjunto Encarnación-Crucifixión-Resurrección-Ascensión, por una parte, y la Parusía, por otra, constituyen en el sentido

99. Contra W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 60, que afirma rotundamente: «Es imposible que Mc 13,30 pretenda decir: los acontecimientos que llevarán al fin tendrán lugar antes que termine el período de esta generación».

100. R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume*, 175-180.

101. C. E. B. CRANFIELD, *Mark*, 408s.

real un único acontecimiento, una acción divina, separados sólo por la misericordia de Dios, que quiere dar a los hombres oportunidad para la fe y el arrepentimiento. De este modo no es difícil ver que, en un sentido muy real, la última fase de este acontecimiento, la parusía, es siempre inminente, dado que la primera ya ha tenido lugar. Se podía, y se puede, decir con verdad que la parusía está cerca; y esto, lejos de ser una enojosa equivocación de Jesús o de la Iglesia primitiva, representa una parte esencial de la fe de la Iglesia. Desde la Encarnación, los hombres viven en los últimos días. Por tanto, el sentido de Mc 13,30 es: los signos del fin, descritos por Jesús en los v. 5-23, no serán exclusivos de un futuro remoto; sus mismos oyentes los vivirán, pues son característicos de todo el período de los Últimos Tiempos.

e) *Las ciudades de Israel (Mt 10,23)*

En su redacción griega, el logion de Mt 10,23b presenta una construcción paralela a la de los dos que hemos estudiado, Mc 9,1 par. y Mc 13,30 par. En versión literal, el versículo entero dice:

> «Y cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque en verdad os digo, no acabaréis las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre».

Si en los otros dos, según el texto griego, Jesús parecía situar su venida gloriosa, o la del reino de Dios, en un plazo breve –antes que pasara su generación–, en éste el plazo se reduce todavía más: la venida de Jesús –parece decir– tendrá lugar antes que sus discípulos terminen su misión en Israel. Esto no ocurrió. Así se explica que, en palabras de O. Cullmann, este logion haya hecho verter mucha tinta[102].

102. O. CULLMANN, *Le salut*, 216. Para una amplia reseña de las interpretaciones que se han dado a este logion véase la monografía de M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Mt 10,23. Geschichte seiner Auslegung* (BGBE 8), Tübingen 1970. Cf. también E. BAMMEL, *Matthäus 10,23*: ST 15 (1961) 79-92; A. FEUILLET, *Les origines et la signification de Mc.10,23b. Contribution à l'étude du problème eschatologique*: CBQ 23 (1961) 182-198; C. H. GIBLIN, *Theological Perspective and Mt 10,23b*: ThS 29 (1968) 637-661. Remitimos también a la bibliografía citada en n.171, especialemnte a las obras de carácter más general que se ocupan de la escatología de Jesús.

Comencemos por presentar brevemente las interpretaciones más destacadas, sobre todo por su originalidad. De este modo podrá apreciarse con mayor crudeza la dificultad del logion, y al mismo tiempo nosotros evitaremos la acusación de osadía por intentar arrojar luz sobre él desde un ángulo nuevo. ¿No ha podido ocurrir aquí que la identidad de construcción –«no ... hasta que»– haya llevado a una identificación en el contenido? Ahora bien, hemos visto que la fórmula aramea לא ... עד די y el verbo אתה –traducido comúnmente por «venir»– no son monovalentes. Cabe la posibilidad, por tanto, de que, dando a cada uno de estos elementos un valor distinto del que podríamos llamar corriente, logremos un texto del que hayan desaparecido las dificultades.

Como se sabe, A. Schweitzer hizo de este logion la base de toda su reconstrucción de la predicación y la obra de Jesús[103]. Según él, este dicho demuestra que Jesús esperaba ver el fin del mundo antes de morir; más aún, antes que los apóstoles acabasen su recorrido misionero por todas las ciudades de Israel. Veamos cómo lo dice él mismo:

> «La teología moderna está en lo justo cuando en la vida de Jesús distingue dos períodos: un primero, en que el Señor se mueve rodeado de la multitud, y un segundo, en que lo vemos "abandonado", solo con los Doce. Para explicar este hecho, que creía deber interpretar a partir de la historia y sus contingencias naturales, esta teología ha inventado la teoría de la oposición y la defección crecientes. Weisse se había expresado abiertamente contra esta hipótesis. Keim, el que le había dado una fundamentación científica, era todavía consciente de que para elaborarla debía hacer violencia a los textos. Los otros ya no poseyeron esta conciencia...; se imaginaban leer en los textos los datos para la teoría de la defección, y no veían que simplemente creían en la defección de la multitud y las "retiradas y viajes" de Jesús porque de otro modo eran incapaces de explicar históricamente su cambio de proceder, la huida de la publicidad y la resolución de morir. La escatología consecuente se halla en mejor situación. Para ella, el "hecho histórico", en el sentido de Jesús, que se añade a los otros motivos para una limitación de su actividad pública y que lleva a la "retirada"

103. A. SCHWEITZER, *Geschichte*, II, 402-450: «La solución de la escatología consecuente».

definitiva, reside en la no realización de la parusía, prometida en Mt 10,23»[104].

En la actualidad, la inmensa mayoría de los estudiosos rechazan esta reconstrucción de A. Schweitzer y su escatología consecuente[105]. Frente a esta interpretación, que da a Mt 10,23 el sentido que más espontáneamente exige el texto griego, se han sugerido otras que pretenden obviar la dificultad haciendo que Jesús no se refiera aquí a su venida final. Así, según J. Schniewind, Jesús no habla de la misión de los apóstoles entre los judíos durante su vida terrena, o durante la generación de los discípulos, sino de la que se llevaría a cabo entre ellos hasta el fin de los tiempos. De este modo, Jesús no hace ninguna alusión al momento de su venida. Nos hallamos ante la idea de la futura conversión de Israel, que parece debemos leer en Rom 11. Jesús afirma simplemente que esta misión entre los judíos proseguirá hasta el fin, sin precisar su duración[106]. A esta interpretación debemos objetar: si el logion se considera pronunciado por Jesús en el contexto en que lo sitúa el evangelista, la llamada misión galilea de los Doce, no se vé qué sentido puede

104. A. SCHWEITZER, *Geschichte*, II, 416.

105. Véase H. SCHUSTER, *Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neuen Testaments kritisch betrachtet*: ZNW 47 (1956) 1-25; O. CULLMANN, *Le salut*, 23-27. En su *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel ³1968, 46, n.1, O. Cullmann escribe respecto a la reconstrucción de A. Schweitzer: «Se trata de una hipótesis que debe ser tenida en consideración, y que ha ejercido una fecunda influencia en los estudios neotestamentarios. Pero se trata sólo de una hipótesis, y A. Schweitzer es un estudioso demasiado serio para no haberse dado cuenta de ello. Sin embargo, tal hipótesis no es defendida hoy, bajo la forma que él le dio, por ningún especialista del NT, y ha sido al menos seriamente quebrantada, en particular por W. G. KÜMMEL, en *Promise and Fulfilment*. Pero esto no impide a los discípulos de A. Schweitzer en Berna y Basilea, los representantes de la escatología llamada "consecuente" (entre los que no hay ningún especialista en NT), seguir aferrados a ella con un singular dogmatismo, acusando de falta de rigor científico ("recurso a escapatorias") o de tendencias catolicizantes a los que no aceptan esa hipótesis y admiten que Jesús pensó que el Reino no vendría hasta después de su muerte, aunque él pudo creer que el intervalo no sería largo».

106. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen ¹²1968, 130s. Muy semejante es la interpretación de W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht*, 63, y la de W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 61s. «El logion, por tanto –dice éste–, probablemente alude a la realización completa de la tarea misionera, y afirma que los discípulos no podrán terminarla por lo que se refiere a su pueblo antes que tenga lugar la parusía». Cf. también P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (NT 1), Neuchâtel ²1970, 149, que comienza diciendo: «Las dos partes del v.23 son enigmáticas».

tener en ella la afirmación «no acabaréis las ciudades de Israel»; y si se lo considera pronunciado en otro contexto, resulta muy extraño que Jesús hable de la misión entre los judíos, sin limitación de tiempo, de una forma tan explícita. Nada hay, ni en el logion ni en su contexto, que permita leer en él una referencia a la conversión final de Israel. Quizá podríamos decir que esta interpretación de J. Schniewind tiene un tanto de esa exégesis-ficción que encontramos hoy con no pequeña frecuencia en los estudios llamados de historia de la redacción.

Como era de esperar en un logion tan difícil –difícil por la contradicción que existe entre lo que dice y lo que ocurrió–, el recurso a la inautenticidad ha tenido amplia acogida. Ya T. W. Manson, por ejemplo, decía en 1931: «No podemos apoyarnos en v. 23a como en un testimonio fidedigno de lo que Jesús dijo en sus recomendaciones a los apóstoles. El versículo presupone circunstancias de las que no hay huella en los otros relatos de misión, y puede representar perfectamente las ideas de la Iglesia primitiva más que palabras del propio Jesús»[107]. Un autor más reciente, que escribe en pleno furor de la historia de la redacción, N. Perrin, nos hace esta breve autobiografía de su postura frente a la autenticidad de Mt 10,23:

> «Anteriormente considerábamos este versículo como un dicho auténtico de Jesús, apoyándonos en el principio de que una predicción que no se cumplió no podía ser desechada ligeramente como inauténtica[108]. "Ligeramente" quizá no, pero los argumentos contra su autenticidad no tienen nada de banales, como nos ha revelado la investigación posterior. Nuestro estudio sobre todo de los dichos apocalípticos en que aparece el Hijo del hombre nos ha convencido de que todos los dichos que hablan de la "venida del Hijo del hombre" son necesariamente creación de la Iglesia primitiva, pues la concepción que contienen surgió en círculos cristianos como resultado de una interpretación de la resurrección. Por otra

107. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 221. En su obra anterior, *The Sayings of Jesus*, London 1947, 182, dice que el logion «refleja la experiencia y la expectación de la Iglesia primitiva palestinense». Para otros autores que niegan la autenticidad cf. W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 63, n.137; E. BAMMEL, *Matthäus 10,23*. El veredicto de R. BULTMANN es categórico: «Mt 10,23, un material con que Mateo ha enriquecido su versión de las instrucciones a los discípulos, es claramente un vaticinio cristiano surgido en el tiempo de la misión» (*Die Geschichte*, 129).

108. N. PERRIN, *The Kingdom of God*, 83.

parte, una mayor atención a los argumentos de Grässer, especialmente al de que la *situación* que supone el logion es la de la Iglesia primitiva y su experiencia más que la del ministerio de Jesús[109], nos ha hecho ver que nuestra opinión anterior había sido elaborada demasiado a la ligera. Mt 10,23 no tiene ninguna garantía de autenticidad. Es creación de un profeta cristiano, con la introducción solemne que aparece también en Mc 13,30 y está imitada en Mc 9,1; y está dirigido a los primeros días de la misión de la Iglesia entre los judíos, cuando la espera inminente se hallaba en su nivel más alto»[110].

A primera vista, esta lectura e interpretación de Mt 10,23 elimina todas las dificultades: el que aquí habla no es el Jesús terreno, que, como parte de su ministerio, envía sus apóstoles a anunciar el reino a las ciudades de Israel, sino un profeta de la primera comunidad palestinense, que pone estas palabras en labios de Jesús para aguijonear a la Iglesia en su obra misionera y darle fuerzas para llevarla a cabo valientemente a pesar de la hostilidad que encuentre. No hay razón, por tanto, para la fantástica reconstrucción de A. Schweitzer, ni para decir que Jesús esperó un final que no llegó. La que esperaba el fin, en forma de la parusía del Jesús glorioso, era la primitiva comunidad cristiana, que debió realizar la obra misionera en medio de la hostilidad y la persecución[111].

Pero, examinando el texto más de cerca, encontramos dos cosas que constituyen dos serios obstáculos contra esta teoría sobre el origen de Mt 10,23. En primer lugar, como señalaba recientemente D. Hill, la atribución de dichos de Jesús a profetas cristianos es a lo sumo una simple hipótesis, que, sin embargo, por su insistente repetición por los estudiosos ha sido elevada a la categoría de hecho indiscutible. «En realidad, las pruebas que se aducen y se repiten en apoyo de la afirmación

109. E. GRÄSSER, *Das Problem*, 138.

110. N. PERRIN, *Rediscovering*, 201s. Un lenguaje casi idéntico encontramos en Ph. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bücherei 31), München 1965, 55-91 (= Fest. für G. Dehn, Neukirchen 1957, 51-79); cf. especialmente 64s.

111. Sobre este tema de la persecución de la Iglesia primitiva por el judaísmo y su reflejo en san Mateo véase D. R. A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew* (SNTS MS 6), Cambridge 1967, esp. 110-114.

de que los profetas cristianos desempeñaron un papel creador en cuanto a dichos que posteriormente fueron atribuidos al Jesús terreno resultan, si se las somete a examen, carentes de sustancia y autoridad»[112]. En segundo lugar, es quizá significativo que T. W. Manson, en su primera obra, dijese que nuestro logion podía representar perfectamente las ideas de la Iglesia primitiva, más que las del propio Jesús; y en su segunda obra puntualice: el logion «refleja la experiencia y la expectación de la Iglesia primitiva *palestinense*». La hipótesis, en efecto, de una espera fervorosa de la parusía inminente sólo se concibe en una etapa muy primitiva de la vida de la comunidad cristiana, y las palabras «no acabaréis las ciudades de Israel» sólo tienen una situación adecuada que les sirva de marco en suelo palestinense y en una misión dirigida a Israel. Pero entonces, al soslayar las dificultades del logion negando que lo pronunciase Jesús, no se hace más que trasladar el problema. Cuando escribe san Mateo, la situación ya no es ésa; y sobre todo el logion ya no resulta tan comprensible como creación de un profeta cristiano, que pretende aguijonear a la Iglesia –como acuciado por la falta de tiempo– en su misión entre los judíos. Cabría replicar que, una vez creado el logion, en una etapa muy temprana, su conservación por los tradentes y evangelistas no constituía problema. Pero, sobre todo teniendo en cuenta que san Marcos y san Lucas no lo contienen, ¿no es al menos igualmente lícito suponer que se trata de un dicho muy arcaico, conservado sin retoque porque procedía del mismo Jesús, y que precisamente por su dificultad no incluyeron en sus evangelios los otros dos sinópticos? La conservación del logion por san Mateo en su redacción final habría sido más natural y lógica si hubiese dicho simplemente: «Seguid predicando en todas las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre».

Finalmente, el énfasis que se da a la primera parte del logion para suponerlo nacido en una situación de persecución no está justificado. El verbo διώκειν, además de «perseguir», significa «expulsar». Así, mientras en Mt 10,23 leemos: «Cuando διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, huid a la otra», en Mt 23,34 se dice: «Y de ellos ... διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν». Y por lo que se refiere a un posible sustrato arameo, en el libro de Da-

112. D. HILL, *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets*: NTS 20 (1973-74) 262-274; la cita procede de p. 273.

niel Teodoción traduce siempre por ἐκδιώκειν el verbo טרד, «arrojar», mientras, como equivalente del mismo, los LXX utilizan διώκειν en 4,29 («arrojar de entre los hombres»)[113]. La actitud, por tanto, que este logion de san Mateo supone en los destinatarios de la predicación de los apóstoles es la misma que podemos reconstruir sin esfuerzo para el discurso de misión en san Marcos y san Lucas: «Y si algún lugar no os acogiere, y no escucharen, saliendo de allí sacudid el polvo debajo de vuestros pies en testimonio contra ellos» (Mc 6,11; Lc 9,5).

Por todo ello, con H. Schürmann, creemos que al menos no se puede negar el carácter arcaico del logion. Pero este autor se ve obligado a una interpretación que podríamos llamar metafórica de la expresión «todas las ciudades de Israel» para salvar a la vez la autenticidad del logion y su inteligibilidad[114]. Según él, este dicho de Jesús no tenía nada que ver con la misión de los apóstoles, ni con la que realizaron en el marco del ministerio de Jesús, ni con la posterior. Mt 10,23 –sus dos partes– formaba con Lc 12,11s (= Mt 10,19) una unidad, que comprendía palabras de Jesús sobre las persecuciones apocalípticas. Primitivamente, en labios de Jesús, el logion representaba una palabra de exhortación y aliento para las persecuciones de la última prueba. Por tanto, la limitación de los lugares de refugio a las ciudades de Israel debe entenderse no en sentido literal, sino como un revestimiento representativo, como una perspectiva en escorzo, no como el verdadero contenido de la afirmación.

Para A. Vögtle, la hipótesis de H. Schürmann «representa el mejor intento de evitar hacer decir a Jesús que sus oyentes

113. Quizá no deba despreciarse la variante atestiguada por Taciano, algunos minúsculos y *gg*: en lugar de «en esta ciudad», dice «de esta ciudad». Cf. A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, Romae ^{9}1964, 30, aparato crítico. En ambos casos, la *Peshitta* se sirve de la raíz רדפ, cuyo equivalente hebreo traducen regularmente los LXX por διώκειν. En arameo cristiano palestinense, la misma raíz significa «perseguir» y «expulsar»; cf. F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalestinum*, Berolini 1903 (reimpr.: Jerusalem 1971), 190. En realidad, perseguir y expulsar son dos formas de hacer huir.

114. H. SCHÜRMANN, *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23*: BZ 3 (1959) 82-88 (= *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 150-156). No consideramos, en cambio, aceptable la hipótesis de que Mt 10,23 estuvo en Q, a continuación de Lc 12,11, como pretende H. Schürmann, formando con éste una unidad en la tradición de las palabras de Jesús sobre las persecuciones apocalípticas. Su marco puede ser muy bien el de la misión galilea de los Doce.

verían la parusía antes de morir, como piensan los que admiten la autenticidad de este pasaje... Pero cabría preguntarse si la teoría de que "las ciudades de Israel" son simplemente un escorzo profético de las perspectivas basta para solucionar todo el problema»[115]. Si los oyentes de Jesús en general, o sus discípulos en particular, al ser enviados en misión, le oyeron estas palabras, en las que les recomendaba no exponerse a peligros en las persecuciones, sino buscar refugio en otra ciudad, pues en una huida de este tipo no podrían agotar las ciudades de Israel antes de la venida del Hijo del hombre, debieron sin duda ver en ellas la garantía de que ellos, israelitas perseguidos y en huida, vivirían aún cuando tuviera lugar la parusía del Hijo del hombre.

Si pasamos ahora a otro exegeta católico que se ha ocupado de este logion, A. Feuillet, palpamos en todo su dramatismo lo delicado de la situación en que se hallan ante él los estudiosos[116]. Por dar a la venida del Hijo del hombre su sentido propio, la parusía final, H. Schürmann se ve obligado a dar un valor «figurado» a «las ciudades de Israel». En A. Feuillet tenemos el fenómeno inverso: las ciudades de Israel han de entenderse en sentido propio, y la venida del Hijo del hombre no es una designación de la parusía final, sino del juicio punitivo de los judíos incrédulos. En su predicación, Jesús no cargó el acento en su venida final, en la parusía del Hijo del hombre, sino en el juicio inminente del pueblo judío, que rechaza obstinadamente la salvación que Dios le ofrece. En este juicio –dice A. Feuillet– se manifiesta el triunfo total del Hijo del hombre; de él hablaba primitivamente el apocalipsis sinóptico, y Jesús lo anuncia en Mt 10,23b, como contrapartida confortadora de la ruina del pueblo judío.

115. A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 48. Contra la hipótesis de H. Schürmann tiene validez también lo que hemos dicho sobre la perfecta posibilidad de que el marco de Mt 10,23 sea el de la misión galilea de los Doce, no una situación de persecución, que no se dio hasta después de la muerte de Jesús.

116. A. FEUILLET, *Les origines et la signification de Mt.10,23b*: CBQ 23 (1961) 182-198. Con H. Schürmann, A. Feuillet considera Mt 10,23 no como un consejo de misión, sino como una promesa consoladora para el tiempo de persecución, como las palabras que leemos en Lc 12,11s. En lo fundamental, A. Feuillet sigue la línea de otros exegetas católicos como M.-J. Lagrange, B. Buzy y P. Benoit. Cf. también C. F. D. MOULE, *The Birth of the New Testament* (Black's NT Commentaries, Comp.Vol. 1), London ²1964, 90.

El principal reparo que puede hacerse a esta interpretación de A. Feuillet viene del contexto, tanto del actual –discurso de misión en san Mateo– como del hipotéticamente primitivo –junto a Lc 12,11s–. Ni en uno ni en otro caso tenemos lo que podríamos llamar descripción apocalíptica del castigo divino sobre el Israel incrédulo, que leemos en el discurso escatológico sinóptico. Lc 12,11 habla claramente de persecución de los creyentes en Cristo o de los apóstoles; en Mt 10,23 –repetimos–, la alusión a una situación de auténtica acción hostil es al menos muy problemática; el texto no exige como trasfondo una acción obstaculizadora más grave que la expresada en Mc 6,11. El consejo de marchar a otra ciudad está implícito en san Marcos, y en Mt 10,23 puede entenderse como una simple recomendación de proseguir la misión de ciudad en ciudad, no como un buscar refugio para escapar a la persecución. Admitiendo la hipótesis de H. Schürmann –como hace A. Feuillet– de que Mt 10,23 y Lc 12,11s formaban originariamente una unidad, la interpretación de la venida del Hijo del hombre de que habla Mt 10,23 como una venida para juzgar y castigar al Israel incrédulo resulta violentísima. Tendríamos, en efecto, unas palabras de Jesús que hablan de persecución de los cristianos, pero sin aludir para nada al castigo de los judíos. Hay, sin embargo, una afirmación de A. Feuillet que, si bien en distinto sentido que el que él le da, puede servirnos de guía para la interpretación que pensamos ofrecer. Mt 10,23b –escribe– es «uno de los pasajes que demuestran con la mayor evidencia la imposibilidad de leer en todos los textos escatológicos de los evangelios sin distinción otros tantos anuncios de la parusía en sentido estricto»[117]. En realidad, nosotros pensamos haber hecho ver esto ya al estudiar el logion de Mt 16,28 par.

Finalmente, otro exegeta católico, A. Vögtle, ha querido demostrar que, entre la interpretación de Mt 10,23 como una palabra de consolación apocalíptica pronunciada por el mismo Jesús en la perspectiva de las persecuciones que tendrían lugar en la gran tribulación y la que ve en el logion una palabra de consolación apocalíptica de origen palestinense, que un profeta cristiano dirige a sus hermanos perseguidos, existe una tercera posibilidad[118]. Esta segunda interpretación –dice A. Vögtle– no

117. A. FEUILLET, *Mt.10,23b*, 192.
118. A. VÖGTLE, *Réflexions exégètiques*, 90-93.

carece de razón al destacar la situación en que se hallaba la Iglesia judeo-cristiana en sus comienzos, sus dificultades misioneras y la amplificación de su espera escatológica por la adición de rasgos tradicionales del acontecimiento apocalíptico final. La huida, por ejemplo, ante las persecuciones y el fin próximo y súbito de las tribulaciones son temas que aparecen también en Mc 13,24-30 par., donde se aconseja la huida a las montañas. Por otra parte, la espera de la venida del Hijo del hombre, anunciada por Jesús, se explica sin dificultad. Si se tiene en cuenta que Jesús predijo persecuciones a sus discípulos, y que las persecuciones fueron consideradas como signos del fin próximo, se comprende plenamente la idea que forma la base de Mt 10,23: que la venida del Hijo del hombre pondrá fin a las persecuciones y no dejará que los cristianos fieles caigan en manos de sus perseguidores.

Pero entonces –reconoce A. Vögtle– tropezamos con un problema: ¿cuál es el origen de las «ciudades de Israel», como posibilidad de refugio, y el de la huida «de una ciudad a otra»? La respuesta puede ser: se trata de una aplicación a la situación postpascual de un dicho de Jesús, pronunciado con ocasión del envío de los apóstoles a la misión palestinense. Según el logion de Mt 10,14 (= Lc 10,10s)[119], los discípulos deben abandonar toda casa y toda ciudad que no los acoja ni escuche su mensaje. A esto corresponde, transpuesta a una situación de persecución, la exhortación de Mt 10,23a: «Si os arrojan en una ciudad, huid a otra». Sugerida por unas palabras de Jesús, la recomendación de huir a otra ciudad se ve justificada por la venida del Hijo del hombre: antes que se agoten las ciudades de Israel en cuanto lugares de refugio, y antes que los discípulos sucumban a la acción de los perseguidores, el Hijo del hombre, el Juez escatológico, vendrá a salvar a los perseguidos y castigar a los perseguidores. La conexión de Mt 10,23 con la instrucción dada por Jesús a los discípulos enviados en misión durante su propio ministerio (Mt 10,14 par.) podría indicar también una relación primitiva del logion con la actividad misionera, sobre todo si se tiene en cuenta que las persecuciones fueron provocadas con frecuencia por la acción misionera de los discípulos y otros evangelis-

119. En realidad, los verdaderos paralelos de Mt 10,14 son Mc 6,11 y Lc 6,5, donde no se habla de huir buscando refugio ante una persecución, sino de marchar en busca de otros oyentes de la predicación.

tas. Si Mt 10,23 es un logion consolatorio que recoge el dicho de Jesús en Mt 10,14 par. y la promesa de la venida del Hijo del hombre, y un logion que, en su conjunto, es obra de la comunidad palestinense, se pueden explicar fácilmente las ideas que resultarían chocantes en labios de Jesús: el anuncio, en presente, de las persecuciones; la exhortación a escapar de ellas mediante la huida, mientras en otros pasajes Jesús exige de sus discípulos una confesión valiente, incluso arriesgando la vida; y más especialmente el hecho de que, hasta la parusía del Hijo del hombre, la acción misionera deberá encerrarse en los límites de Palestina.

Esta interpretación de A. Vögtle, a pesar de su complejidad, tiene el mérito de constituir un denodado esfuerzo por resolver las aporías que otras interpretaciones dejan sin resolver en Mt 10,23. Más que un logion creado por la comunidad primitiva palestinense, lo que tenemos en él es algo que podemos controlar en otros pasajes evangélicos: un dicho de Jesús adaptado a la situación de la Iglesia, que transmite la tradición y se nutre de ella. Pero, a pesar de sus ventajas, esta interpretación no está exenta de dificultades. No son pocos los datos que la hacen inverosímil. En primer lugar, toda ella está montada sobre un cimiento que dista mucho de ser firme: la idea de que el logion de Mt 10,23 supone una situación de persecución. El texto, en efecto, como señalábamos antes, no habla en términos explícitos de persecuciones violentas, ni de huida de ciudad en ciudad para escapar a las mismas. La huida a que alude no es idéntica a la descrita –con un dramatismo que no tiene el menor paralelo en Mt 10,23– en Mc 13,14-17.

En segundo lugar, el mismo A. Vögtle elabora su teoría a partir de una estrecha relación entre Mt 10,23 y Mt 10,14, que es el paralelo de Mc 6,11: «Y si alguno no recibiere y escuchare vuestras palabras, saliéndoos fuera de aquella casa o ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies». ¿Por qué, entonces, considerar las ciudades de que habla Mt 10,23 como ciudades de refugio? ¿No es más natural, sobre todo atendiendo al escaso énfasis en la idea de persecución, entender esta huida como una retirada en busca de oyentes más acogedores? Y este proceder resulta totalmente verosímil en el marco de la misión de los apóstoles durante el ministerio de Jesús: no debe extrañar que ciertas personas y ciertos lugares no acogiesen a los apóstoles predicadores, cuando el mismo Jesús encontró oposición y fue rechazado por algunos.

En tercer lugar, la exégesis de Mt 10,23 que hace A. Vögtle tiene en algunos de sus componentes todo el aspecto de una eis-égesis. Dice, por ejemplo: «Antes que (los discípulos, o los fieles en general) acaben las ciudades de Israel como lugares de refugio, el Hijo del hombre, el Juez escatológico, vendrá a salvar a los perseguidos y castigar a los perseguidores». El texto no habla de semejante liberación de los perseguidos –y ya hemos dicho que tampoco necesariamente de perseguidos–, y mucho menos de castigo de los perseguidores. La idea del Hijo del hombre Juez escatológico está clara y ampliamente presentada en el apocalipsis sinóptico. Pretender leerla en Mt 10,23, simplemente a partir de la frase «hasta que ἔλθῃ el Hijo del hombre», creemos que es extraordinariamente aventurado, y más después de nuestro estudio de Mt 16,28 par. Prueba de ello son los innumerables intentos de leer esa frase sin ver en ella una alusión a la parusía final[120]. Aunque parezca banal, la observación de que el texto no contiene el sustantivo «venida» o «parusía», sino dice que el Hijo del hombre «vendrá», no carece de importancia: la frase, en efecto, admite un sentido muy distinto, especialmente si se lee a la luz del arameo. ¿No será esta posibilidad el medio más adecuado para explicar la dificultad del logion? A nuestro juicio, vale la pena estudiarla.

* * *

En la precedente reseña de interpretaciones de Mt 10,23, forzosamente incompleta, hemos dejado intencionadamente sin mencionar una que representa un intento más de dar al logion un sentido verosímil en labios de Jesús. Se trata de la propuesta por J. Dupont, que puede resumirse en tres enunciados: ori-

120. Aparte el de A. Feuillet y los semejantes de otros autores, merecen destacarse dos que contienen cierto pintoresquismo. W. HAUPT, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, Leipzig 1913, 22s, sugiere esta hipótesis: ταύτῃ τῇ πόλει se refiere a Jerusalén; la recomendación de Jesús, por tanto, consiste únicamente en dejar la ciudad santa y huir a otra. J. BOCOMAN, *The Religion of Maturity*, London 1948, 254s, resuelve la dificultad del logion así: el Hijo del hombre no designa a una persona, Jesús, sino al pueblo de Dios, la comunidad de los santos. Esta interpretación no merece que nos detengamos a rebatirla. La de W. Haupt ignora el hecho de que el hebreo y el arameo no poseen dos adjetivos-pronombres indefinidos distintos para expresiones del tipo «uno... otro». En los casos en que es necesario marcar esta oposición, ambas lenguas emplean dos veces el demostrativo «este». Lo que tenemos en Mt 10,23 es una traducción –o al menos imitación– literal de la primera parte de la construcción semítica, y una versión más griega de la segunda.

ginariamente, v. 23b constituía un dicho independiente de v. 23a y formaba un conjunto con 10,5b-6 («No vayáis camino de los gentiles...; id más bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel»); el texto primitivo decía simplemente «yo»: el evangelista sustituyó el pronombre por el título «Hijo del hombre»; el verbo ἔρχεσθαι no significa aquí «venir», sino «ir». Según esto, la traducción del logion original sería: «No acabaréis las ciudades de Israel hasta que yo vaya». Es decir, Jesús dice que se unirá a los apóstoles que parten en misión antes que terminen de visitar todas las ciudades de Israel[121].

A. Feuillet califica esta interpretación de «auténtica escapatoria»[122]. Pero si esta interpretación de J. Dupont puede parecer una escapatoria desde el punto de vista lingüístico, las restantes que hemos reseñado, incluida la del mismo A. Feuillet, ¿no dan la sensación de escapatorias mediante malabarismos exegéticos? Al menos es imposible rechazar uno de los postulados de la interpretación de J. Dupont, y precisamente el principal: la posibilidad de que ἔρχεσθαι, sobre todo en un griego semitizante, signifique «ir, marchar», no «venir». En cuanto a los otros dos postulados, es cierto, en primer lugar, que v. 23b haría una buena secuencia de v. 5b-6; pero no parece aceptable dejar v. 23a como un logion aislado, y menos aún en su versión breve, conservada en el texto alejandrino: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra». Al menos es preciso reconocer que v. 23b armoniza con v. 23a tan perfectamente como con v. 5b-6[123]. Finalmente, la hipótesis de que el evangelista sustituyó el simple «yo» por el título el Hijo del hombre es totalmente gratuita. Hay, en cambio, razones para pensar que el texto primitivo contenía la fórmula solemne «el Hijo del hombre».

Sin embargo, la sugerencia de que ἔρχεσθαι no signifique aquí «venir», con lo cual quedaría eliminada en el logion toda referencia engorrosa a la parusía, constituye una intuición acertada, que

121. J. DUPONT, *«Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que le fils de l'homme vienne» (Mt.10,23)*: NT 2 (1958) 228-244.

122. A. FEUILLET, *Mt.10,23b*, 187.

123. Varios representantes de los textos occidental y cesariense añaden: «y si en la otra os persiguen, huid a otra». Aunque, en teoría, cabía la posibilidad de que esta cláusula se hubiese perdido por homoioteleuton, es más probable explicarla como adición que venía a explicar lo que sigue: «No acabaréis las ciudades de Israel...» Cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971, 28.

había merecido más atención. Señalemos ante todo el colorido semítico del logion. «Cuando os persigan en *esta* ciudad, huid a la otra» es una fórmula que responde claramente al recurso de que echan mano el hebreo y el arameo para expresar la contraposición «uno ... otro»: repetición del demostrativo «este»[124]. Asimismo es típicamente hebrea o aramea la construcción «no ... hasta que». Por tanto, no entrañaría ninguna arbitrariedad o violencia leer también ἔλθῃ, «venga», sobre el trasfondo de posibilidades del verbo hebreo-arameo correspondiente. Comencemos por presentar los datos.

1) En los LXX, el verbo ἔρχεσθαι traduce ordinariamente el verbo hebreo בוא y el arameo אתה, que significan «venir» –aunque no en total correspondencia con el verbo castellano–, especialmente en frases que distinguen entre «ir» y «venir». Sin embargo, de los seis casos en que los pasajes arameos de Esdras y Daniel utilizan אזל –el verbo arameo que expresa la idea de «ir»–, en uno los LXX traducen por ἔρχεσθαι (Dn 6,20), y en el conjunto de la Biblia hebrea se sirven de este verbo para traducir הלך veintiséis veces; y הלך es en gran medida al menos el equivalente hebreo de אזל. Dentro del NT merecen destacarse las dos versiones de la misma frase que leemos en la parábola del hijo pródigo. En Lc 15,18 se dice: «Levantándome, iré (πορεύσομαι) a mi padre»; y en el v. 20 leemos: «Y levantándose, marchó (ἦλθεν) a su padre». En los LXX, πορεύεσθαι es en la inmensa mayoría de los casos traducción del hebreo הלך y del arameo אזל. Por tanto, no puede negarse la posibilidad de que tras el ἔλθῃ de Mt 10,23 se esconda un אזל arameo.

2) Estos dos verbos, הלך hebreo y אזל arameo, como resultado sin duda de una posibilidad muy comprensible de uso metafórico, poseen también el significado de «morir». He aquí unos ejemplos de este uso de הלך en hebreo bíblico y rabínico:

> «Y dijo Abram: "Señor, Yahwe, ¿qué me darás? Yo marcharé-moriré (הלך; LXX: ἀπολύομαι) sin hijos, y será heredero de mi casa ese damasceno Eliezer"» (Gn 15,2)[125].
>
> «Oye, Yahwe, mi plegaria; da oídos a mis clamores, no seas insensible a mis lágrimas. Porque yo no soy más que un ex-

124. Cf. G. DALMAN, *Grammatik*, 114.

125. En Nm 20,24, el mismo verbo griego traduce el גוא del texto hebreo, que significa «expirar, acabar, morir»: «Y vio toda la congregación que había muerto (ἀπηλύθε) Aarón, y lloró a Aarón durante cuarenta días toda la casa de Israel». Cf. también Tob 3,6.

tranjero para ti, un advenedizo, como todos mis padres. Déjame que me reconforte un poco antes que me vaya-muera y ya no sea (בטרם אלך ואיננו; LXX: πρὸ τοῦ ἀπελθεῖν καὶ οὐκέτι μὴ ὑπάρξω)» (Sal 39,14).

«El agua corroe las piedras, y la inundación se lleva la tierra, y de modo semejante destruyes la esperanza del hombre; lo destruyes de una vez, y él se va-muere (ויהלך; LXX: καὶ ᾤχετο); cambias su rostro, y lo alejas» (Job 14,20; cf. también 19,10).

«Cuando yo pregunté: "¿Dónde está Judá?", me dijeron: "Se ha ido (= se ha muerto: הלך לו)"» (Sifré Nm 148).

En cuanto al uso del arameo אזל con el mismo valor es ya significativo que los diccionarios modernos señalen su significado de «morir»; quizá incluso pueda afirmarse que en arameo se lexicalizó más la metáfora que supone esta ampliación semántica del verbo «ir, marchar»[126]. Basten estos dos ejemplos del Talmud de Jerusalén:

«"¿Le ha sobrevenido alguna desgracia?" "Se le ha ido-muerto un hijo pequeño (אזל לה חד מינק)"» *(j. Sanhedrín* 23d).

«Había en Ascalón dos discípulos que comían juntos y bebían juntos, y se ocupaban juntos de la ley. Murió (מית) uno de ellos, y no le fue mostrado amor (= asistieron pocas personas a su entierro). Murió (מית) Bar Ma`yan, publicano, y dejó el trabajo toda la ciudad para mostrarle amor. Aquel discípulo comenzó a llorar y dijo: "¡Ay! ¿Acaso no hay nada para los israelitas?" Se le apareció (el compañero muerto) en un sueño y le dijo: "No desprecies a los hijos de tu Señor. Uno hizo una obra meritoria y marchó-murió con ella (ואזל בה); el otro hizo un pecado, y marchó-murió con él (ואזל בה)"» (j. Hagiga 77d)[127].

126. G. DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938 (reimpr.: Hildesheim 1967), 114, donde no indica el significado «morir» para הלך, y 11s, donde sí lo señala para el arameo אזל. Lo mismo encontramos en M. JASTROW, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1886-1903 (reimpr.: Israel -*sic*- 1972), II, 37.352s.

127. Texto original en G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, 33s. He aquí otro texto: «R. Isi estaba encarcelado en Safsufa. R. Jonatán dijo: "La muerte lo envolverá en su mortaja". R. Simeón ben Laquis dijo: "No, hasta que yo mate o sea matado, iré y lo salvaré con mi fuerza". Fue y los aplacó, y se lo entregaron. Les dijo: "Id al anciano, y él orará por vosotros". Fueron a R. Yohanán. Les dijo: "Lo que pensabais hacerle a él, será hecho a ellos (= vosotros), sobrevendrá a esta gente (= a vosotros)". No habían llegado a Antípatris, cuando todos ellos habían muerto (אזלו כלהון)» *(j.Terumot* 46b).

El hecho de que el verbo arameo que designa la acción de «ir, marchar» llegara a emplearse con el sentido de «morir» pudiera obedecer a un eufemismo. Sin embargo, tenemos testimonios de que en realidad este uso traslaticio es un caso concreto de una significación más amplia: la acción de acabarse, desaparecer. He aquí dos relatos arameos que hablan de un marchar-acabarse que no es la acción del hombre cuya vida termina:

> «R. Haggai estaba recostado en R. Zeera. Pasó uno llevando un manojo de palos. Le dijo: "Tráeme un palito para limpiar mis dientes". Pero se arrepintió y dijo: "No debes traerme nada, porque, si cada uno que pasa se lleva un palito, se irá-desaparecerá (אזילא) la carga del hombre"» *(j. Demai* 23b).

> «Esto es semejante a una ciudad que adeudaba al rey parte de los impuestos, y fue el rey a recogerlos en un circuito de diez millas. Entonces vinieron los grandes de la ciudad y lo alabaron, y él les perdonó un tercio de los impuestos que le adeudaban. Cuando estaba dentro de las cinco millas, vinieron los medianos de la ciudad y lo alabaron, y él les perdonó también un tercio. Cuando regresó a la ciudad, vinieron a su encuentro todos los habitantes, hombres, mujeres y niños, y lo alabaron, y él les perdonó todo. Entonces el rey les dijo: "Lo que se ha ido, se ha ido (מה דאזל אזל: "lo desaparecido, desaparecido está"); desde ahora comenzaremos de nuevo". Así también, en la víspera de año nuevo ayunan los grandes de la edad, y Dios les perdona un tercio de los pecados. Desde año nuevo al día de la expiación ayunan los individuos, y Dios les perdona la tercera parte de sus pecados. El día de la expiación ayunan todos, hombres, mujeres y niños, y Dios dice a los israelitas: "Lo que se ha ido, se ha ido (מה דאזל אזל); desde ahora comenzará una cuenta nueva"» (Nm R 33, a 23,40).

Curiosamente, de los cuatro casos ciertos en que la raíz אזל aparece en la Biblia hebrea, en tres de ellos tiene el sentido de «acabarse, desaparecer totalmente»[128]. Así, en el relato de las pollinas de Saúl leemos:

> «Saúl dijo al muchacho: "Vamos allá, pero ¿qué llevaremos al hombre (= a Samuel), pues el pan ha desaparecido (אזל) de nuestras alforjas, y no tenemos nada que llevemos al hombre de Dios?"» (1 Sm 9,7).

128. Se trata sin duda de un aramaísmo léxico en el hebreo bíblico. Cf. M. WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966, 22.

Y en este pasaje de Job vemos a אזל usado en medio de una serie de sinónimos que hablan del fin y de la muerte:

> «El hombre, en muriendo, se acabó; en expirando, ¿qué es de él? Desaparecerán (אזלו) las aguas del mar, se agotarán y secarán los ríos; pero el hombre, una vez que se acuesta, no volverá a levantarse» (Job 14,10-12; cf. Dt 32,36).

Apliquemos ahora estas posibilidades semánticas de אזל y ἔρχεσθαι a Mt 10,23, y veamos el resultado. Pero antes recordemos que el logion contiene tres claros aramaísmos: la expresión «en *esta* ciudad» por «en una ciudad»[129], la fórmula «el Hijo del hombre» para designar al hablante, y la construcción «no... hasta que». Por el sentido del conjunto, y por lo que sabemos de su funcionamiento en arameo, es evidente que en esta construcción el énfasis no recae sobre la oración gramaticalmente principal –«no acabaréis las ciudades de Israel»–, sino sobre la secundaria o gramaticalmente subordinada: «hasta que ἔλθῃ el Hijo del hombre». Tenemos, en efecto, una frase compuesta muy semejante a la del anuncio de las negaciones de Pedro en san Lucas y san Juan: «No cantará el gallo hasta que hayas negado tres veces que me conoces» (Lc 22,34; Jn 13,38); frase que san Marcos y san Mateo ofrecen en buen griego, haciendo principal la secundaria, y secundaria la principal: «Antes que cante el gallo, me habrás negado tres veces» (Mc 14,30;

129. Se ha dicho que la adición que contiene la variante larga, «y si de ésta os expulsan, huid a la otra», fue motivada por la afirmación que sigue: «No acabaréis las ciudades de Israel». A nuestro juicio pudo serlo también por la redacción «si os persiguen en *esta* ciudad». Su forma griega, en efecto, no marca tan fuertemente la generalización como el arameo que podemos suponer detrás, y que decía: «Si os persiguen en una ciudad, huid a otra». Como ilustración de este modo de expresar en arameo la oposición «uno... otro...» he aquí un relato del Talmud: «Dos discípulos de R. Hanina marcharon a cortar palos. Los vio un astrólogo. Dijo: "Estos dos salen, pero no volverán". Cuando salían, un viejo los encontró; les dijo: "Dadme limosna, pues hace tres días que no he probado nada". Llevaban consigo un pan; partieron la mitad y se lo dieron. Comió y oró por ellos. Les dijo: "Que vuestra alma sea preservada hoy, como vosotros habéis preservado hoy mi alma". Marcharon en paz y volvieron en paz. Había hombres que habían oído la predicción, y dijeron al astrólogo: "¿No dijiste que estos dos marcharían y no volverían?" Dijo (uno): "¡Ay de este hombre! Pues es un mentiroso, y su astrología es mentira". Pero fueron y buscaron y encontraron una serpiente, una mitad en este (= un) manojo y una mitad en este (= otro) manojo (פלגא בחדא מובלא ופלגא בחדא מובלא). Dijeron: "¿Qué obra buena habéis hecho hoy?" Ellos narraron el hecho. Dijo (el astrólogo): "¿Qué puedo yo cuando el Dios de los judíos es aplacado con medio pan?"» *(j. Shabbat* 8d).

Mt 26,34). De todos los sentidos que hemos podido verificar para la construcción aramea לא ... עד די, el único que resulta posible en Mt 10,23 es el que posee en el anuncio de las negaciones de Pedro. Ahora bien, si suponemos que ἔλθῃ es traducción de un אזל arameo con valor de «marchar-morir», nos encontramos con un logion que, de modo velado a causa del modo de designar al sujeto –el Hijo del hombre– y del verbo escogido, viene a ser una alusión a la muerte no lejana de Jesús:

> «Y cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; porque en verdad os digo que, antes que acabéis las ciudades de Israel, el Hijo del hombre se habrá ido (= habrá muerto)».

Que esta reconstrucción no es una escapatoria rebuscada, nacida por razones apologéticas, puede hacerlo ver el gran parecido que esta forma primitiva del logion presenta con otros dos al menos: la predicción de la traición de Judas y los anuncios de la Pasión. El primer paralelo dice en san Marcos: «Porque el Hijo del hombre marcha (ὑπάγει; Lc: πορεύεται) según está escrito de él» (Mc 14,21 par.)[130]. De esta fórmula dice E. Lohmeyer: «La frase posee un colorido semítico intraducible»[131]. Contra la afirmación de que «marchar» no es una expresión ordinaria de «morir», y que por ello ha de pensarse que aquí Jesús habla de su marcha por el camino señalado por el Padre[132], re-

130. En cuanto a las probabilidades de una traducción no acertada de un אזל arameo, es oportuno recordar que éste, además de "marchar, ir", en cuanto verbo de movimiento propiamente dicho, puede designar también la idea de «llegar», que en griego se expresaría bien mediante ἔρχεσθαι, como en la petición del buen ladrón a Jesús. Véase este ejemplo del arameo judío palestinense: «Los hombres de Séforis dijeron: "El que nos diga que Rabbí ha muerto (= se ha dormido), lo mataremos". Bar Kappara los miró con su cabeza velada, sus vestiduras rasgadas, y les dijo: "Los mortales y los inmortales tenían agarradas las tablas de la alianza; y la mano de los inmortales prevaleció, y se apoderaron de las tablas". Le dijeron: "Ha muerto Rabbí". El les dijo: "Vosotros (lo) habéis dicho". Y rasgaron (sus vestiduras), y el grito de los que rasgaban llegó hasta Fafta (אזל לגו פפתא), a una distancia de tres millas» *(j. Kilaim* 32b).

131. E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK), Göttingen [4]1967, 354. La misma calificación leemos en W. C. ALLEN, *The Gospel according to S. Matthew* (ICC), Edinburgh [3]1912 (reimpr.: 1965), 275.

132. Cf. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1966, 172. El que no sea común en los sinópticos no constituye obstáculo alguno para que en contados casos podamos leerlo. De lo contrario, ¿qué hacer con tantas palabras que sólo aparecen unas pocas veces, o una sola, en el NT? Por otra parte, en Mc 14,21 par. tenemos también la idea de «entregar», que en los anuncios de la pasión constituye una primera alusión de Jesús a su muerte.

mitimos a los textos hebreos y arameos citados, y añadimos este de F. Josefo, perteneciente al relato de la muerte de Fasael:

> «Se dice también que, antes de expirar, al ser informado por una mujer de que Herodes había escapado, dijo: "Ahora marcho-muero contento (νῦν εὔθυμος ἄπειμι), pues dejo vivo al que tomará venganza de mis enemigos"» (Bel. 1,272).

El paralelo entre el anuncio de la traición de Judas y el logion de Mt 10,23 reside en dos cosas principalmente: la circunlocución «el Hijo del hombre» por el pronombre de primera persona y la alusión a la muerte cercana mediante el verbo «ir, marchar». La primera aparece también en ocho de las nueve versiones del anuncio de la Pasión (falta en Mt 16,21). Por eso nuestro logion participa a un tiempo de la solemnidad –recalcada por el ἄμην inicial– y del tono velado con que habla Jesús en los otros dos casos. Comentando los estudios de G. Vermes sobre la expresión «el hijo del hombre», B. Lindars escribe: «Vermes pretende que, en los dichos auténticos de Jesús, el Hijo del hombre es una referencia a sí mismo. Sin embargo, no relaciona el título con la idea de la solidaridad de Jesús con los hombres, sino lo compara con textos rabínicos en que el uso de esta expresión para evitar el pronombre de primera persona permite al hablante manifestar su pensamiento con mayor delicadeza de lo que hubiese sido posible de otro modo. En particular, la referencia a la propia muerte exigía esta clase de delicadeza. La importancia de esta observación para las predicciones de la Pasión en los evangelios es irrefutable»[133]. Creemos, por tanto, que todos los elementos de Mt 10,23 armonizan perfectamente con el sentido de su versión original.

Pero con esto queda también restablecida la armonía entre la primera mitad –variante breve– y la segunda. El logion no era una palabra de consuelo en la persecución –que los apóstoles no padecieron durante la vida terrena de Jesús–, sino un

133. B. LINDARS, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*, 53s. Cf. G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973, 163-168. Aquí G. Vermes defiende frente a las críticas de algunos estudiosos las ideas que había expuesto en *The Use of «בר נשא / בר נש» in Jewish Aramaic*, en M. BLACK, *Aramaic Approach*, 310-330. Por nuestra parte queremos hacer una puntualización: si la hipótesis de G. Vermes, al quitar a la expresión «el hijo del hombre» el carácter de título mesiánico, parece reducir la carga cristológica, en la mayoría de los casos lo que en realidad hace es aumentarla.

consejo de táctica misionera para su predicación en Galilea: en lugar de persistir en anunciar el reino a las gentes de una ciudad que se resistan en escucharlos, deben partir hacia otra ciudad; el tiempo apremia; incluso con esta táctica, no podrán visitar todas las ciudades de Israel antes que Jesús los deje. No negamos la posibilidad, e incluso la verosimilitud, de que, en los primeros años de la Iglesia, el logion fuese leído desde una situación de hostilidad e incluso de persecución sangrienta. Pero consideramos mucho más probable la existencia de un dicho original de Jesús, cuyo marco es a la vez la misión galilea de los Doce y la sombra que proyecta la cruz ya desde los primeros capítulos del relato del ministerio, y que después, con muy pequeño retoque –si hubo alguno–, fue leído, como otras muchas palabras de Jesús, en otra perspectiva.

2. *Bendito el que viene en nombre del Señor (Mt 23,39; Lc 13,35).*

Ante el dicho de Jesús de que nos vamos a ocupar aquí, la actitud de los estudiosos se caracteriza por dos datos que parecen contradecirse. Por una parte, casi sin excepción, se insiste en la dificultad del pasaje[134]; y por otra, los estudios especiales dedicados a él son muy escasos, y los comentaristas le dedican siempre unas pocas y más bien vagas líneas. Como ejemplo pueden servir las que leemos en uno de los comentarios más recientes y relativamente extensos, el de P. Bonnard, al evangelio de san Mateo. Dice así de 23,39:

> «Este versículo debe insinuar, como en un lenguaje secreto, que Cristo, que va a morir rechazado por su pueblo, volverá un día aclamado como rey por ese mismo pueblo. *Desde ahora*: porque dejo toda actividad pública; o: porque voy a morir, y no podréis "ver" lo que pasará después (cf. 21,9; Sal 118,26). Las palabras ἕως ἄν parecen presentar la conversión de Israel a Cristo como problemática, si no dudosa»[135].

134. Un versículo «no fácil de entender», según R. BULTMANN, *Die Geschichte*, 120; «texto enigmático», dice de él W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 79; «mucho más difícil es la interpretación del logion siguiente (Mt 23,39; Lc 13,35)», escribe T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 127.

135. P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Comm. du NT 1), Neuchâtel ²1970, 344.

La afirmación de que Jesús se expresa aquí «como en un lenguaje secreto» suena ya a confesión clara de que el comentarista se siente desconcertado ante el texto; y las breves glosas que añade parecen formuladas con la incertidumbre y vaguedad que exige el convencimiento de hallarse ante un lenguaje secreto, enigmático. Es difícil imaginar una exégesis menos comprometida; parece renunciar de antemano a un esfuerzo que se considera estéril. ¿No se deberá al mismo sentimiento el hecho de que hayan sido tan escasos los autores que se han atrevido a dedicar a este dicho de Jesús un estudio especial? Es también significativo, y apunta en la misma dirección, el que uno de estos estudios especiales de fecha reciente, el de H. van der Kwaak, haya venido precisamente a romper con la monotonía de las interpretaciones tradicionales ofreciendo una nueva a partir de un modo distinto de entender uno de los elementos lingüísticos del logion[136].

El que nosotros intentemos ofrecer alguna luz sobre este enigmático dicho de Jesús puede parecer una audacia un tanto desmesurada. Sin embargo, como justificación de nuestro atrevimiento hay un dato que no carece de peso: se trata de un dicho en que aparece el equivalente griego de la polivalente construcción aramea לא ... עד די. Pero antes de ofrecer una rápida reseña de las interpretaciones propuestas, y con ello poner de relieve la dificultad del texto, citaremos una traducción castellana corriente de las dos variantes del logion:

Mt 23,39	Lc 13,35
Porque en verdad os digo que no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!	Os digo que no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor![137]

a) *Historia de la interpretación.*

Para mayor comodidad, las interpretaciones que se han dado a este dicho de Jesús pueden dividirse en dos grandes gru-

136. H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalem* (Matth. XXIII, 37-39: NT 8 (1966) 156-170.

137. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, 108.252. En nota a la versión de san Mateo, los traductores dicen: «Esta aclamación del pueblo judío a su Mesías indica la futura conversión del mismo anunciada por san Pablo (Rom 11,11ss)».

pos: las que, antes y después de R. Bultmann, no hablan de mito de la Sabiduría al comentar el pasaje y su contexto, y las que en una forma u otra suponen, siguiendo a R. Bultmann, que aquí tenemos un texto preexistente, puesto en labios de Jesús o citado por él, en que el hablante era la Sabiduría. El primer grupo comprende dos tipos de interpretación netamente diferenciados: la que ve en las palabras de Jesús una alusión a una nueva visita del mismo a Jerusalén antes de su muerte, y la que lee en ellas un anuncio de su venida final. Veamos cómo se expresan algunos representantes de estas interpretaciones.

1) Para W. C. Allen, estas palabras, según las leemos en san Mateo, «parecen ser un fragmento perteneciente a un período anterior al ministerio, cuando Cristo iba a dejar Jerusalén por última vez antes de su entrada triunfal. Debemos imaginar una controversia con los judíos, semejante a la que relata san Juan en 10,22-39. Como en esta ocasión, los judíos quizá habían intentado lapidarlo. Por eso les dirigió estas palabras de despedida. Habían rechazado su enseñanza y adoptado frente a él una actitud que, en un futuro próximo, llevaría a su muerte, y en un futuro más lejano, a la destrucción del Estado judío. De momento, Jesús no volverá a visitar su templo. Su casa quedaba abandonada a ellos. No volverían a verlo hasta que lo acogiesen con las palabras del salmista»[138]. Muy semejante es la interpretación de T. F. Glasson, con la diferencia de que en ella se evita la dificultad de atribuir a los adversarios de Jesús una acogida «creyente», que resulta extraña: Jesús afirma aquí que va a dejar Jerusalén hasta su regreso para la Pascua, en la que los peregrinos eran saludados con la aclamación: «Bendito el que viene en el nombre del Señor»[139]. Partiendo del contexto del logion en san Lucas, T. W. Manson sugiere la posibilidad de entenderlo como una despedida de Jesús en el momento en que va a dejar Galilea: con él designa simplemente la nueva ocasión en que él y sus oyentes galileos se verán, que será la fiesta de los Tabernáculos, en cuya liturgia desempeñaba un papel

138. W. C. ALLEN, *Matthew*, 251. Como san Mateo ha narrado ya la entrada triunfal en 21,1-9, W. C. Allen añade: «El editor parece haber colocado aquí el párrafo porque se lo sugirieron las muertes violentas mencionadas en el v.35 (Zacarías fue lapidado: 2Cr 24,21); Lucas lo une a otro dicho de Cristo sobre Jerusalén».

139. T. F. GLASSON, *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London ²1947, 100ss.

destacado el Sal 118; en ella, Jesús y los galileos cantarán: «Bendito el que viene en el nombre del Señor» (Sal 118,26)[140].

Contra esta interpretación se ha objetado fundadamente: «Cristo no habría declarado con una solemnidad tan enfática el hecho de que no volvería a Jerusalén en varias semanas, o posiblemente en varios meses»[141]. Incluso resulta muy dudoso que una afirmación de Jesús tan intrascendente fuese considerada digna de que la tradición la recogiese y conservase. Por otra parte, en la interpretación de W. C. Allen debemos señalar una fuerte estridencia: las palabras de Jesús en Mt 23,39 están dirigidas a sus adversarios, a los que se resisten a creer en él y acoger su predicación; y éstos, en la entrada triunfal del Domingo de Ramos, no lo aclamaron ni lo recibieron con la fe que expresan las palabras del Salmo, aplicadas a él (cf. Mt 21,15s). Si hubiera ocurrido esto, no habría habido proceso ni condena de Jesús. Y si, como sucede en las interpretaciones de T. F. Glasson y T. W. Manson, la frase del Sal 118 no se entiende como aclamación dirigida a Jesús, sino como un simple elemento de la descripción de la fiesta judía en que Jesús piensa volver –o ir– a Jerusalén, tenemos, como hemos dicho, una formulación desmesuradamente enfática de un hecho más bien vulgar[142].

Esto explica que algunos autores, como K. H. Rengstorf, consideren este logion en la versión de san Lucas –debido al contexto–, no tanto como una simple notificación de que Jesús volverá a Jerusalén, sino como expresión de la esperanza de que la ciudad acogería a Jesús en otra ocasión con gritos de júbilo, aunque para rechazarlo luego de forma más radical. De este modo, el dicho de Jesús, a la vez que es anuncio de una nueva visita a la ciudad santa, posee un contenido más profundo, que

140. T. W. MANSON, *The Cleansing of the Temple*: BJRylL 33 (1950-51) 279, n.1.

141. A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC), Edinburgh ^{5}1922 (reimpr.: 1964), 353. Muy semejante es la opinión de W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 81, n.207.

142. En *The Sayings of Jesus* –cuya 1ª edición es anterior al artículo citado en n.302–, 128, así lo afirma sin reservas el propio T. W. Manson. Para esta nueva interpretación, hecha a partir del contexto en que ofrece el logion san Lucas, este autor debe por añadidura desconectar Lc 13,35b (donde, según él, tendríamos unas palabras dirigidas a los oyentes galileos), de v.31-35a, que contienen una advertencia dolorida y amenazante contra Jerusalén.

justifica su solemnidad[143]. Pero esta matización de K. H. Rengstorf hace que nos enfrentemos con otra objeción: la acogida a Jesús con la proclamación que sobre su persona encierran las palabras del Salmo ¿no entraña una fe en él y una actitud frente a él que equivale a una conversión?

2) Esta dificultad desaparece en las interpretaciones que pretenden leer en el logion una alusión a la venida final de Cristo, aunque, a cambio, la eliminación de una dificultad provoca la aparición de otras no menos fuertes. Según una de ellas, la segunda parte del dicho de Jesús: «Hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor», contiene una referencia a la conversión final de Israel, anunciada –se dice– por san Pablo en Rom 11,25ss. Como exponente viejo de esta interpretación citaremos a F. Godet. En su comentario a san Lucas, que tuvo una amplia difusión –fue traducido al alemán, al inglés, al danés y al sueco–, escribe:

> «La forma adversativa, "pero yo os digo", es preferible a la de Mateo, "porque yo os digo". Yo me voy, *pero* no toméis esta partida como una ausencia corta; os digo que esto será para mucho tiempo. Para que esta ausencia tenga fin, será preciso que vosotros mismos me llaméis con vuestros gritos de arrepentimiento y de respeto. Las palabras ἕως ἂν ἥξῃ, "hasta que llegue que...", son la verdadera lección. Este cambio radical se realizará ciertamente en ellos (ἕως), pero no se puede decir *cuándo* tendrá lugar (ἄν). Algunos intérpretes (Paulus, Wieseler, etc.) piensan que el momento aquí anunciado es el día de los Ramos, en que Jesús recibió el homenaje de una parte del pueblo, de los galileos en particular. "Vosotros, galileos, ya no me veréis *hasta la fiesta próxima*, en que nos encontraremos de nuevo entrando juntos en Jerusalén". Pero aquel día no tuvo lugar ningún cambio efectivo en las relaciones entre el pueblo y Jesús. ¡Y qué ociosa sería la idea expresada en una forma tan solemne! El sentido es análogo al de Jn 7,34; 8,21: "Me buscaréis, pero no me encontraréis; moriréis en vuestros pecados". Sin embargo, mediante el "hasta que", Jesús deja entrever aquí un final a este estado de separación. Este logion va dirigido al pueblo entero, incluidos los oyentes galileos... Las palabras que Jesús pone en boca de Israel convertido, al fin de los tiempos, están

143. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen [14]1969, 175.

tomadas del Sal 118,26, donde están dirigidas a todo fiel adorador. Ésta será la aclamación de Israel, que recibe a su Mesías glorificado. "En el nombre del Señor": como su representante. ¿Cómo Weiss puede decir: "Este pasaje no decide la cuestión de si llegará algún día el momento de la conversión de Israel"? O esta sentencia no es seria, o anuncia a la vez la conversión futura de Israel y el retorno visible de Jesús»[144].

En este comentario de F. Godet, en el que es fácil percibir el tono y el lenguaje de la exégesis de finales del siglo pasado, aparecen intuiciones acertadas junto a reconstrucciones del marco en que Jesús pronunció el logion, y del sentido que tenía en sus labios, en las que abunda el recurso a la imaginación. No obstante, la misma interpretación básica encontramos en comentaristas posteriores a la aparición del método de la historia de las formas, como A. Schlatter y J. Schniewind[145]. Según el primero, el logion de Mt 23,39 dice simplemente: Israel ha merecido la ira vengadora, el juicio y la muerte; pero esto no es lo último. Por encima de ello está la obra realizada por Cristo, que vendrá con la ayuda salvadora de Dios, al servicio de la gracia divina. El evangelista Mateo no habla en su nombre, ni en el de su Iglesia, sino proclama el juicio del Señor, juicio que no debe ser ocultado por miras a la propia debilidad. No obstante, este pasaje de san Mateo pone de manifiesto que la Iglesia palestinense tenía una clara idea del error que caracterizaba a la piedad sometida a la ley, y rechazó con decidida ener-

144. F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, Neuchâtel ^{4}1967 (reimpr.; la 3ª edición, preparada por el mismo autor, lleva prólogo de 1888), II, 190. Hemos considerado oportuno ofrecer una cita directa de la interpretación de F. Godet porque sólo así puede apreciarse cómo, para llegar a ella, ha necesitado rellenar el texto evangélico. Aunque en apariencia más sobrios, los restantes autores que defienden esta interpretación en realidad sólo la logran a costa de efectuar el mismo relleno.

145. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart ^{6}1963, 691; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen ^{12}1968, 235s. Cf. también, entre otros, F. PRAT, *Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, II, Paris ^{21}1953, 235, n.1; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ^{3}1969, 290; D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 45-48; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NeutestAbh NF 8), Münster 1972, 162-190; J. BLANK, *Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern (Mk 12,1-12)*, en J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche*. Festschrift für R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1974, 11-41, esp. 22-24.

gía la levadura de los fariseos. En esto no se hallaba muy distante de san Pablo. Al mismo tiempo, junto a su separación del judaísmo, esta Iglesia palestinense –de la que procede nuestro primer evangelio– abrigó también la esperanza de la salvación de Israel; con lo cual se halla de nuevo en la misma línea que san Pablo. «El final del anuncio del juicio sobre Jerusalén –escribe L. Goppelt– se cierra con la mirada dirigida a la hora de un encuentro salvador de Cristo con Israel»[146].

Como muestra de cómo una interpretación fundamentalmente idéntica puede presentar variantes que proclaman la dificultad del logion nos servirá la de J. Schniewind, en la que reaparecen no pocos elementos que encontrábamos en la de F. Godet. El dicho de Mt 23,39 fue formulado desde el comienzo como un dicho de Jesús; es decir, en él no tenemos una adaptación a Jesús –o por Jesús– de unas palabras que originariamente estaban puestas en boca de la Sabiduría. Sólo cuando venga como juez, el pueblo entero acogerá a Jesús con la aclamación jubilosa que corresponde al Rey mesiánico. Se trata del mismo «Hallel», tomado de Sal 118,26, que resonó en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Entonces, los que aclamaban eran un pequeño grupo, y el aclamado aparecía pobre, pequeño, con aspecto que no tenía nada de regio. Pero llegará un día en que todos los que lo llevaron a la muerte (Ap 1,7) lo reconocerán. Y vendrá como Salvador, aclamado, en el nombre del Señor. Tenemos así la misma visión del futuro Israel que en Rom 11,25s. Pero esta visión, de igual modo que en Rom 11, está simplemente insinuada; lo que ocupa el primer plano es una amenaza de juicio (v. 38). El templo será abandonado por la presencia de Dios y destruido. De la muerte de Jesús –continúa J. Schniewind–, que será lo que provocará este juicio, sólo se habla veladamente, en forma de alusión, como ocurre en san Juan (7,34; 8,21; etc.): Jesús se sustrae a los ojos de sus adversarios hasta su retorno. Entonces vendrá en el nombre de Dios, del Señor, como toda su vida en la tierra había transcurrido en el nombre del Señor, para glorificación del nombre de Dios (cf. Mt 6,9; Jn 5,41-44; etc.). Vino a la tierra en el nombre del Señor (Mt 21,9 par.); fue ya en la tierra el que había de venir (Mt 11,3; Lc 7,19), el que esperaba el Bautista (Mt 3,11 par.). Pero

146. L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, 70.

sólo cuando venga del cielo será plenamente «el que viene», el prometido por Daniel (7,13), del que el mismo Jesús habla (Mt 16,27 par.; 24,30 par.; 25,31; 26,64 par.). Lo que en la tierra había sido de forma escondida, bajo el ropaje de la cruz, lo será como rey, juez y Señor del mundo, cuando aparezca en toda la gloria de Dios.

En esta interpretación, la gravedad y trascendencia del contenido que se lee en las palabras de Jesús armonizan con la solemnidad de las mismas. Sin embargo, contra ella se ha formulado una fuerte objeción: la idea de una futura conversión de todo Israel es completamente extraña a san Mateo[147]. En su evangelio, no sólo no aparecen alusiones a ella, sino en varias ocasiones más bien aparece la idea de un rechazo definitivo por parte de Dios. No comprendemos, por tanto, cómo J. Schniewind, para apoyar su interpretación, remite a pasajes como Mt 24,30 par.: «Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo, y se herirán entonces los pechos todas las tribus de la tierra»; y menos aún Ap 1,7: «He aquí que viene entre las nubes, y lo verá todo ojo, y los mismos que lo traspasaron, y plañirán sobre él todas las tribus de la tierra». A pesar de que aquí tenemos dos expresiones que recuerdan el lenguaje y el marco de Mt 23,39, «lo verá todo ojo» (paralelo a: «No me veréis hasta que...») y «los mismos que lo traspasaron» (designación de los judíos que rechazaron a Jesús), el texto no invita a leer en él una idea de conversión –que evitaría el castigo–, sino suena todo él a implacable amenaza de castigo a los que, con su incredulidad, rechazaron a Cristo.

Es explicable, por tanto, que T. W. Manson, que ve en este dicho de Jesús una alusión a la parusía, se esfuerce por evitar la idea de conversión de Israel. Partiendo de una sugerencia hecha por M. Goguel –que Jesús pronunció estas palabras en la fiesta de los Tabernáculos, y con ellas anunciaba su ausencia hasta la fiesta de Pascua–, escribe: «Las palabras "Bendito el que viene..." son una cita de Sal 118,26, un salmo que tiene conexiones con las grandes fiestas de peregrinación del judaísmo, pero especialmente con la fiesta de los Tabernáculos. Ahora bien,

147. Véase, por ejemplo, G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962, 115; R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967, 58, n.58; H. VAN DER KWAAK, *Die Klage über Jerusalem*, 166s.

en la liturgia judía, la lectura profética indicada para este día es Zac 14, que comienza con un anuncio de la desolación de Jerusalén (v. 1-2), al que sigue la promesa de que Dios aparecerá para establecer su reino sobre toda la tierra (v. 9). Esta aparición será una venida de Dios con todos sus santos (v. 5). Existe también un texto rabínico en que el Sal 118 es relacionado con la liberación final de Israel[148]. Parece probable, por tanto, que el momento a que alude este logion es el de la consumación final. Los dichos precedentes sugieren que el significado es: llegará el momento en que estaréis dispuestos a decirme: "Bendito el que viene en el nombre del Señor"; pero entonces será demasiado tarde»[149].

No se puede negar que, con esta matización, la alusión del logion de Mt 23,39 a la venida final de Jesús como juez resulta tolerable. Sin embargo, semejante matización tropieza con un inconveniente muy grave: la apostilla «pero entonces será demasiado tarde» y la suavización previa, expresada en la frase «estaréis dispuestos», son obra de la más pura imaginación; no hay absolutamente nada en el texto, ni en la versión de san Mateo ni en la de san Lucas, que dé pie para esta reconstrucción del sentido del logion; nada autoriza a leer, en lugar de una conversión verdadera del Israel infiel –representado por los adversarios de Jesús–, un simple intento de conversión, que llega tarde.

3) No menor es el aprieto en que se hallan los que, leyendo en Mt 23,39 una referencia a la venida gloriosa de Cristo se esfuerzan por hacerlo sin incluir una alusión a la conversión de Israel. Así lo vemos en el comentario de A. Loisy, que citamos en extenso para que pueda apreciarse la inseguridad con que están hechas en él las afirmaciones:

> «Jesús afirma que va a alejarse de aquellos a quienes proponía la salvación, y que sus oyentes ya no volverán a hallarse en su presencia desde este momento, que marca el final de su ministerio entre ellos, hasta el tiempo, presenta-

148. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, 850.

149. T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 128. Teniendo en cuenta la sobriedad y seriedad de T. W. Manson en el uso de los recursos de la exégesis, el hecho de que aquí haga intervenir en dosis bastante fuertes la fantasía es significativo: indica que el dicho de Jesús se resiste a revelar su sentido.

do como próximo, en que lo deberán aclamar como Mesías, repitiendo las palabras del Salmo: "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" Evidentemente, estas palabras aluden a la parusía, y la presentan como muy próxima, a pesar de que –según la economía del discurso– deba seguir al castigo de que Jesús acaba de hablar. No será, por tanto, totalmente inminente. No se trata de la conversión de los judíos, que sería prevista para una época muy alejada, antes del fin del mundo. Jesús asegura a sus oyentes que pronto sufrirán el castigo de su incredulidad, y que verán la venida del Mesías en su persona. La conversión de los judíos, sin ser involuntaria, será como forzada por la manifestación de la gloria mesiánica. No se puede decir que la venida del Mesías esté subordinada a la conversión de los judíos, pues la aclamación mesiánica sólo puede ser hecha al Mesías presente, y por tanto sigue a la manifestación gloriosa del Hijo de Dios. El texto excluye la hipótesis de una fe previa, de la que dependería la suerte de los judíos en el gran acontecimiento» [150].

Aunque no se ocupe expresamente de ella, A. Loisy da claramente a entender que la construcción οὐ μὴ... ἕως ἄν no contiene la indicación de un plazo dentro del cual tendrá lugar la acción del verbo principal, «me veréis»; de lo contrario no diría que el texto excluye la hipótesis de una fe previa, de la que dependerá la suerte final de los judíos. Como veremos, en esto A. Loisy iba por buen camino. Menos lógica encontramos en sus afirmaciones respecto a la conversión de los judíos. Por una parte dice que el texto no habla de ella, y por otra puntualiza: «La conversión de los judíos –o de los oyentes de Jesús–, sin ser involuntaria, será como forzada por la manifestación de la gloria mesiánica» de Jesús. Pero ¿de qué parte A. Loisy para leer en Mt 23,39 una alusión a la manifestación mesiánica de Jesús? Ésta aparece en otros pasajes evangélicos, pero al menos es preciso reconocer que este logion no la menciona explícitamente.

Entre los autores más recientes que se inclinan por una interpretación de Mt 23,39 semejante a la de A. Loisy –anuncio de la venida del Hijo del hombre como juez, pero sin alusión a una conversión final de Israel– merecen destacarse E. Ha-

150. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, Ceffonds 1908 (reimpr.: Frankfurt 1971), 388.

enchen, G. Strecker, H. E. Tödt y W. Trilling[151]. He aquí, por ejemplo, unas palabras de G. Strecker que definen claramente su postura ante el difícil texto: «No se anuncia la conversión del pueblo judío, sino –mediante la aclamación mesiánica tradicional– únicamente el reconocimiento del hecho de que el Hijo del hombre Mesías aparecerá en gloria al fin de los tiempos, y que lo hará para realizar el juicio». En cuanto a W. Trilling, relaciona estrechamente el contenido de Mt 23,39 con el de Mt 26,64: «A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo». En ambos casos, las palabras de Jesús están dirigidas a sus adversarios y se refieren al Hijo del hombre que viene. El pensamiento de san Mateo en 23,38s –escribe– puede glosarse así:

> «Como castigo por vuestros delitos, vuestra comunidad, Jerusalén, la ciudad que mata a los profetas, será abandonada por Dios y entregada a su destino. El Mesías ya no actuará en ella, ni se afanará por ella solícito "como una gallina por sus polluelos"; para la ciudad, él es ya únicamente el Señor y Juez escatológico. Este rechazo de Jerusalén por el Mesías es la consecuencia necesaria del rechazo del Mesías por Jerusalén, y a la vez el signo de su abandono por parte de Dios (γάρ)».

Si esta interpretación es acertada –continúa W. Trilling–, la versión del logion en san Mateo no carga el acento ni en el hecho de «no volver a ver a Jesús», ni en el contenido –de suyo positivo– de las palabras de Sal 118,26, sino en la neta diferenciación entre las dos situaciones. Esta es la hora de la separación y del abandono, entonces llegará la hora de la manifestación y del juicio. Las palabras de la aclamación, «Bendito el que viene», no obligan a leer en el logion una alusión a la conversión de los que hoy ofrecen a Jesús un corazón endurecido. Más bien debería verse aquí sugerido un reconocimiento del Mesías, que hoy es negado y entonces, en la aparición del Hijo del hombre como juez, será ineludible. Ni en 23,39 ni en 26,64

151. E. HAENCHEN, *Matthäus 23*: ZTK 48 (1951) 55s; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 114s; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh ²1963, 77s; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (StANT 10), München ³1964, 87s. R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München 1963, 141s, se muestra vacilante: no podemos decidir en qué sentido debe entenderse la aclamación.

pensó san Mateo en una «conversión» en el sentido pleno del Evangelio[152].

A esta interpretación, de la que podíamos citar otros defensores en trabajos que incluyen una utilización de nuestro logion, H. van der Kwaak hace una crítica que, a nuestro juicio, es irrebatible[153]. Por un lado, la aclamación con palabras del Sal 118: «Bendito el que viene en el nombre del Señor», alude a una acogida positiva, una acogida de Jesús como Mesías. A pesar de Mt 24,30 («Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo...»), lo dicho en 23,39 no puede interpretarse en el sentido de una acogida temblorosa al Hijo del hombre, que viene como juez. ¿No es ya significativo que nuestro logion no contenga el título «Hijo del hombre»? El participio εὐλογημένος hace imposible esta interpretación: «bendito» no puede aludir a una acogida temblorosa –de la que habla Mt 24,30–, o neutral, sino a un recibimiento de carga muy positiva. En los LXX, εὐλογεῖν aparece con frecuencia con un significado positivo, y en el NT el verbo significa siempre «bendecir», «alabar»; y si se tiene en cuenta el frecuente uso de esta locución en la liturgia judía, apenas podía esperarse otra cosa[154].

Por otro lado, respecto a la frase «Bendito el que viene en el nombre del Señor», es preciso no olvidar que esta fórmula del Sal 118 adquirió un matiz claramente mesiánico[155]. Este es el sentido que tiene en el relato evangélico de la entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,9; Mc 11,9s; Lc 19,38; Jn 12,13). Con ella, Jesús es aclamado en esta ocasión como Mesías; así lo indica el hecho de que va acompañada de otras dos fórmulas sinónimas, pero quizá más explícitas: «He aquí a tu rey» (Mt 21,5) y «Hosanna al Hijo de David» (Mt 21,9). El lector u oyente del evangelio de san Mateo, al llegar a 23,39, debía pensar en la entrada triunfal, narrada dos capítulos antes. Podemos concluir, por tanto: no hay ninguna razón para leer en Mt 23,39 la descripción de una acogida temblorosa de Jesús juez, ni para

152. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 87. Cf. también G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 114, que , tras señalar cómo todo el c.23 de san Mateo respira un aire de rechazo, que en el v.39 alcanza su expresión más fuerte, se pregunta: ¿se puede suponer que en el v.39 se introdujo una afirmación totalmente distinta, una promesa a Israel?

153. H. VAN DER KWAAK, *Die Klage*, 165s.

154. H. W. BEYER, εὐλογέω: TDNT 2 (1971) 754-764.

155. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, 850.

afirmar que resulta imposible decidir en qué sentido ha de entenderse la aclamación; la fórmula «Bendito el que viene en el nombre del Señor» apunta sin duda a una aclamación positiva de Jesús, una proclamación de su carácter mesiánico. Finalmente, si unimos este dato al hecho, señalado ya, de que el texto no contiene ningún elemento que pueda considerarse como alusión explícita a la venida del Hijo del hombre como juez, y menos aún al temblor sobrecogido con que lo acogerán los oyentes de Jesús –o los judíos–, tendremos que decir: esta interpretación sólo es posible leyendo el texto con una dosis de imaginación en nada menor a la que encontrábamos en la de F. Godet, que por la época en que fue propuesta podría considerarse explicable. En realidad, como señala H. van der Kwaak, Mt 23,39 resulta enigmático siempre que se lea en él una referencia a la parusía[156]. Y quizá en este sentido deba entenderse la imprecisión e inconsistencia con que se expresaba A. Loisy.

4) Veamos finalmente cómo se ha querido entender nuestro logion, y su contexto, a partir de lo que R. Bultmann llama «mito de la Sabiduría». Recogiendo una teoría propuesta ya por A. Loisy, A. von Harnack, A. Merkx, R. Reitzenstein y otros, R. Bultmann ve en Mt 23,34-36 (= Lc 11,49-51), que contiene un material procedente de Q, una cita de un escrito perdido, en el que –como, según él, demuestra Lc 11,49– hablaba la Sabiduría divina. San Mateo puso estas palabras directamente en labios de Jesús, no en forma de cita[157]. Pasando a nuestro logion y su contexto inmediato (Mt 23,37-39 = Lc 13,34-35), escribe:

> «También este dicho es originariamente una predicción judía, o citada por el mismo Jesús o puesta en sus labios por la comunidad. Así se deduce del hecho de que Jesús no pudo decir de sí mismo a Jerusalén que había querido muchas veces reunir a sus hijos, ni siquiera en el caso de que hubiese realizado en la ciudad santa una actividad más frecuente y prolongada de la que parecen dar a entender los sinópticos[158]. Y

156. H. VAN DER KWAAK, *Die Klage*, 169.

157. R. BULTMANN, *Die Geschichte*, 119; su hipótesis sobre el v.39 de san Mateo se halla en 120s. Véase también, del mismo, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft*, Göttingen ²1966, 17s; las adiciones consisten casi exclusivamente en complementos bibliográficos.

158. Como se sabe, son muchos los estudiosos que deducen de estas palabras de Jesús una confirmación del esquema joánico del ministerio público, que comprende varias visitas a Jerusalén y una intensa actividad en ella.

la razón es clara: el sujeto de esta reflexión sobre la historia del pueblo judío debe ser un sujeto suprahistórico, a saber, la Sabiduría, que era quien hablaba en Mt 23,34-36 par. En realidad, es muy verosímil que Mateo ha conservado aquí el orden de Q respecto a los dichos aislados, mientras Lucas unió las palabras de amenaza contra Jerusalén (13,34s) a lo que precede, porque allí aparecía el nombre de la ciudad. Y Mt 23,37-39 es ciertamente la continuación original de la cita contenida en los v. 34-35. Cabría pensar si el v. 39, no fácil de entender, es una adición cristiana, en la que se predice la muerte y la parusía de Jesús (Klostermann), o si sólo las palabras λέγω ὑμῖν... ἀπ' ἄρτι (en Lc: λέγω ὑμῖν... ἴδητέ με) deben eliminarse como adición cristiana (así decíamos nosotros en la primera edición). Pero todo el versículo se ha de entender desde el contexto del mito de la Sabiduría divina, la cual, tras morar en la tierra y llamar a sí a los hombres en vano, se despide de la tierra, de modo que ahora será inútil buscarla. La Sabiduría anuncia aquí que permanecerá escondida hasta la llegada del Mesías, pues sólo éste puede ser el designado como "el que viene en el nombre del Señor". Que la Sabiduría, al despedirse, aluda a su futura venida (o a la de su representante) para el juicio no está atestiguado en los fragmentos que nos han llegado de la especulación judía sobre ella, pero es comprensible a partir del conjunto del mito. El mito del hombre primordial, paralelo al de la Sabiduría, confirma que la alusión del retorno para el juicio forma parte del mito primitivo[159]. El hecho de que para designar el mundo se emplee la palabra "casa" es una nueva confirmación de que el logion procede del mito».

No podemos seguir aquí en todas sus vicisitudes la historia de esta interpretación «sapiencial» de Mt 23,39; nos limita-

159. R. BULTMANN remite en nota, entre trabajos de otros autores, a dos estudios suyos: *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium*, en *EYKHAPIΣTEPION.* Festschrift für H. Gunkel (FRLANT 19), Göttingen 1923, II, 3-26 (= *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 10-35); *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*: ZNW 24 (1925) 100-146 (= *Exegetica*, 55-104). Más bibliografía y una buena síntesis puede verse en G. FOHRER-U. WILCKENS, σοφία: TDNT 7 (1971) 465-528. Sobre el tema poseemos también dos monografías recientes: F. CHRIST, *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (AThANT 37), Zürich 1970; J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge, Mass., 1970. Sobre el mismo tema en san Pablo cf. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (ÉtB), Paris 1966.

remos a citar una forma reciente de la misma: la que ofrece S. Schulz en su voluminosa monografía sobre Q[160]. Mientras algunos autores, que admiten para los versículos precedentes la utilización –por Jesús o por la comunidad primitiva– de una fuente que hablaba de la Sabiduría divina, afirman que en el v. 39 el sujeto es Jesús, S. Schulz niega este cambio de sujeto. El λέγω ὑμῖν final –dice– expresa la amenaza del juicio que hace la Sabiduría divina: Israel no volverá a ver a la Sabiduría celeste. Si en el versículo precedente se anunciaba a Jerusalén que Dios se alejará de ella, en el v. 35 se dice que también la Sabiduría celeste, que según la tradición judía había establecido su morada en Israel, abandonará la ciudad santa. El retorno de la Sabiduría al cielo es concebido como juicio apocalíptico definitivo; ahora ya no se puede hablar de una posibilidad de conversión. Dios mismo, que había establecido su morada en el templo de Sión, y la Sabiduría celeste, que sólo había hallado albergue en Jerusalén, han abandonado definitivamente la ciudad tras el final violento del profeta escatológico y apóstol de la Sabiduría, y con ello la han entregado a la perdición. Una monstruosa polémica para oídos judíos –continúa S. Schulz–, que resulta imposible superar en radicalidad, pero que corresponde consecuentemente a la polémica que la comunidad que produjo Q sostenía contra todo Israel. Aquí tenemos sin duda el punto culminante de la predicación judeo-cristiana helenística sobre el juicio contra Israel. La Sabiduría celeste no concede a Israel, como en varias fuentes judías, un plazo, aunque muy corto, para el arrepentimiento y la penitencia hasta la venida apocalíptica del Hijo del hombre: cuando, en compañía de éste, se haga visible de nuevo a Israel, será demasiado tarde. La aclamación tradicional que entonces pronunciará Israel ante el trono del Juez sólo tendrá un sentido: reconocimiento absoluto de su Juez.

No es difícil apreciar cómo S. Schulz, a pesar de su complicada reconstrucción de la historia de la redacción de un documento ya reconstruido como es Q, no ofrece nada nuevo respecto a la interpretación que exponíamos y criticábamos antes: la que ve en el logion de Mt 23,39 una referencia a la parusía, con reconocimiento tembloroso del Mesías que viene en su glo-

160. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 346-360, esp. 358ss.

ria. Contra esta nueva formulación de la hipótesis de R. Bultmann debemos decir, en primer lugar, que está montada sobre demasiados supuestos inseguros para que pueda producir una sensación de claridad serena ante un texto enigmático[161]. Ya M. Dibelius se expresaba con mucha cautela respecto al mito de la Sabiduría divina subyacente a Mt 23,37-39. Comentando Mt 18,20 («Dondequiera que estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»), escribía: «Se podía pensar que este logion circulaba ya como dicho de la sabiduría gnóstica, y luego fue puesto en labios de Jesús. Un proceso de este tipo en la historia de la tradición parece haberse dado también en algunos dichos sinópticos, por ejemplo, Mt 23,34ss = Lc 11,49ss; 13,34s; pero por mi parte renuncio aquí a su estudio, pues aunque estas y otras palabras pudieron ser puestas en labios del Señor glorioso, el elemento propiamente mítico es en ellas muy poco evidente para que se pueda hablar de un influjo del mito en la tradición evangélica»[162].

A nuestro juicio es mucho más lógica la postura de los críticos que, como E. Haenchen, consideran terminada la cita del documento sapiencial en el v. 38, y afirman que en el v. 39 ya no habla la Sabiduría, sino Jesús, aunque con palabras que son «una adición cristiana en Q»[163]. Como muestra de una actitud serena, a la vez que abierta a todas las posibilidades que ofrezcan los diversos métodos de estudio de los evangelios, podemos citar la de J. Schmid[164]. En Mt 23,34s –dice– Jesús cita

161. Vale la pena citar aquí unas acertadas palabras de F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*: RB 82 (1975) 348s: «La historia de la exégesis desde hace setenta años ha confirmado ampliamente que..., a medida que se desciende más al detalle de las pequeñas unidades, más inciertos se hacen los resultados de la crítica literaria; lo cual podría formularse así: *lo que se ha ganado en precisión, se ha perdido en certeza*, enunciado que es *rigurosamente* verdadero en *todos* los dominios del saber humano, cada vez que un instrumento humano es utilizado al límite de su poder». Creemos, por tanto, plenamente justificada la visión de I. H. MARSHALL, *The Origins of New Testament Christology*, Downers Grove 1976, 126s.

162. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ^{5}1966, 285s. A continuación, M. Dibelius dice que donde sí se puede hablar de influjo de este mito es en el evangelio de san Juan; pero es preciso tener en cuenta el sentido que M. Dibelius da a la palabra «mito»: en gran medida parece un equivalente de «teología».

163. E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, 57. Véase también, del mismo autor, *Der Weg Jesu*, 429.

164. J. SCHMID, *El Evangelio según San Mateo* (Comentario de Ratisbona al NT 1), trad. de M. González-Hara, Barcelona 1967 (= ^{5}1965), 478-480.

unas palabras que, en una fuente perdida, pronunciaba la Sabiduría; así permite deducirlo la versión paralela de san Lucas, que es claramente más primitiva. El primer evangelista adaptó el texto de modo que el conjunto fuese dirigido a los oyentes directos de Jesús. Ahora bien, la profecía conminatoria de Mt 23,37, dirigida contra Jerusalén, armoniza bien con el v. 36, pero no es parte del «fragmento sapiencial», separado y colocado en otro pasaje por san Lucas, sino una perícopa originariamente independiente, como lo prueba el cambio de destinatario. El v. 37 no tiene sentido únicamente en boca de un sujeto suprahistórico, la Sabiduría, sino es también enteramente posible en labios del Jesús histórico.

Más enérgicas todavía son las palabras con que M. D. Johnson critica a J. Suggs, que sigue a R. Bultmann en su interpretación de Mt 23,39. A la afirmación de que el logion aparecía en Q puesto en labios de la Sabiduría replica: «¿Tenemos algún argumento para pensar que Q contenía dichos que el compilador no atribuía a Jesús? El pasaje no dejará de ser un rompecabezas mientras no veamos en él unas palabras auténticas de Jesús, que incorporaban frases bíblicas familiares»[165]. Tras estudiar cinco pasajes sinópticos en que Jesús es presentado como la Sabiduría (Mt 11,16-19 = Lc 7,31-35; Mt 11,25-27 = Lc 10,21s; Mt 11,28-30; Mt 23,34-36 = Lc 11,49-51; Mt 23,37-39 = Lc 13,34s), F. Christ llega a la conclusión de que los evangelistas Mateo y Lucas no desarrollaron de forma unitaria y orgánica una cristología «sapiencial»; la recibieron principalmente de Q. Pero tampoco el responsable –o los responsables– de Q fue el iniciador de esta cristología; a lo sumo la desarrolló y amplió. Es posible, por tanto, aunque no se pueda demostrar, que ya el mismo Jesús se presentó como la Sabiduría[166].

Finalmente, por lo que se refiere a la interpretación de nuestro versículo, la hipótesis de una cita o adaptación de un texto en que hablaba la Sabiduría, o la de creación directa de la comunidad (E. Haenchen), tropieza con el fuerte escollo que señalábamos para la interpretación anterior: la frase «hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor» sólo ad-

165. M. D. JOHNSON, *Reflections on a Wisdom Approach to the Matthew's Christology*: CBQ 36 (1974) 59.

166. F. CHRIST, *Jesus Sophia*, 154. Véase la recensión de esta obra por F. MUSSNER en BZ 16 (1972) 133s.

mite un sentido positivo, de acogida en la fe; leer en ella una alusión al reconocimiento inevitable –casi, diríamos, desesperado– del Juez que se presenta con poder y gloria es imposible; si esta lectura se ha hecho –junto a otras que hablan de auténtica conversión–, ha sido porque, sin ningún punto de apoyo en el texto, se ha visto en Mt 23,39 un paralelo de otros dichos de Jesús que proclaman claramente el efecto sobrecogedor que producirá en los impíos o no creyentes la inesperada venida del Hijo del hombre en gloria (v. g., Mt 24,30). Sobre todo en la hipótesis de que nuestro logion es una adición cristiana, ¿cómo el responsable de la misma no se expresó de forma más clara? Precisamente la dificultad del texto es un dato muy fuerte en favor de su arcaísmo[167].

b) *Sustrato arameo de Mt 23,39.*

En nuestra presentación y crítica de las interpretaciones que se han dado al difícil logion de Mt 23,39 hemos dejado sin mencionar dos, que no encajan en ninguno de los grupos que hemos establecido. Esta omisión ha sido intencionada; en estas dos interpretaciones se pretende eliminar la dificultad del dicho de Jesús por un camino nuevo: no leyendo en él ninguna alusión a la parusía, ni a otra visita de Jesús a Jerusalén.

La primera de estas dos interpretaciones fue sugerida por A. Plummer en su comentario a Lc 13,35. Con estas palabras, Jesús –según A. Plummer– alude a «la conversión de los judíos a través de todos los tiempos». Con las palabras de Sal 118,26, «el Israel convertido aclamará la presencia espiritual del Mesías»[168]. Desgraciadamente, A. Plummer ofrece esta interpretación en forma de intuición aguda, en gran parte provocada quizá

167. En algunos autores, por ejemplo, J. SCHMID, *Mateo*, 480, y W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 87, encontramos una manera habilidosa de rehuir la dificultad que entraña una aclamación sin conversión: la fórmula insiste más bien en el momento en que tendrá lugar el nuevo encuentro, sin detenerse en las personas que aclamarán. Así se expresaba ya A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929, 161. Creemos innecesario insistir en que esta interpretación tiene mucho de malabarismo: sólo la justifica el carácter enigmático del texto, ante el cual siempre será válido el principio de que más vale una explicación incompleta que ninguna.

168. A. PLUMMER, *Luke*, 353.

por las fuertes dificultades que contienen todas las interpretaciones propuestas; no dedica una sola línea a justificarla. En ella, por nuestra parte, consideramos acertada la lectura en el texto de una referencia a la conversión de Israel, representado por Jerusalén, la destinataria de la amonestación de v. 35s, así como el modo de entender la aclamación «Bendito el que viene en el nombre del Señor» en cuanto reconocimiento de la presencia del Mesías. Es, en cambio, muy problemático que la conversión de Israel a que alude aquí Jesús sea la que tendrá lugar «a través de todos los tiempos». Para ello, en efecto, es preciso dar al «no me veréis» un sentido traslaticio: debe designar una fe en la presencia espiritual del Mesías, no un ver en sentido propio. También aquí A. Plummer apunta en una dirección que consideramos acertada; pero entonces el sentido del logion debía ser el inverso: el reconocer la presencia espiritual del Mesías es lo que debía llevar a Israel a exclamar: «Bendito el que viene en el nombre del Señor». Semejante aclamación sólo es concebible en hombres que han creído que Jesús es el Mesías.

La segunda interpretación que hemos dejado de reseñar es la de H. van der Kwaak y constituye un esfuerzo nuevo por dar sentido al texto a partir de unos supuestos lingüísticos no utilizados antes[169]. Frente a la afirmación categórica de E. Haenchen, y lo que implícitamente entraña la postura de otros autores, H. van der Kwaak comienza por advertir que la cita de Sal 118 no debe entenderse necesariamente como una referencia a la parusía[170]. Ciertamente, en san Mateo aparece con frecuencia el Señor, el Hijo del hombre, «que vendrá» en su gloria para juzgar. Pero ὁ ἐρχόμενος no se refiere siempre al Mesías Juez, que vendrá al fin de los tiempos; también se aplica, y muy claramente, a la venida del Mesías en su existencia terrena[171]. Por añadidura, en la pregunta del Bautista (Mt 11,1ss) y en el relato de la entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,9ss), la expresión va unida a la idea del reconocimiento de Jesús como «el que viene». Es posible, por tanto, que 23,39b, «hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor», aluda a

169. H. VAN DER KWAAK, *Die Klage*, 169s.

170. E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, 56: «sólo a ella (a la parusía) puede referirse la cita del Sal 118».

171. Mt 3,11 («el que viene detrás de mí») y especialmente 11,3: «¿Eres tú el que ha de venir...?» Véase también 11,16-19; 21,5.9.

un reconocimiento del misterio que encierra la persona de Jesús ya en su vida terrena, de su condición mesiánica.

Por otra parte –continúa H. van der Kwaak–, la interpretación exclusivamente temporal de ἕως ἄν, que es general en los estudiosos, tampoco se impone. La traducción por «hasta que» es inevitable en el texto de san Lucas que ofrecen algunos manuscritos: ἕως ἥξει ὅτε. Pero la fórmula más simple de san Mateo admite otra interpretación: en griego extrabíblico, desde la época más antigua hasta el período helenístico, ἕως ἄν tiene también un valor condicional. H. van der Kwaak aduce suficientes testimonios de esta posibilidad semántica de ἕως ἄν, tanto de textos como de gramáticos y lexicógrafos. Así, W. W. Goodwin dice: «Cuando una proposición con ἕως se refiere al futuro, y depende de un verbo en futuro (no de un optativo), la conjunción lleva ἄν o κέ y subjuntivo, a semejanza de una oración condicional»[172]. Dentro de los evangelios, H. van der Kwaak cree poder señalar este valor de ἕως ἄν en Mt 5,26: «No saldrás de allí *hasta que* hayas pagado el último ochavo», y –aunque con menos seguridad– en Mt 2,13; 12,20; 24,34; de igual modo, la fórmula ἕως οὗ con subjuntivo expresa también una condición en Mt 10,23; 18,30.34; Lc 12,59; Hch 23,12.14.21. Según esto –concluye H. van der Kwaak–, el sentido de Mt 23,39 es: «Sólo me volveréis a ver si me reconocéis como el Mesías».

En esta interpretación de H. van der Kwaak hay dos cosas que, como veremos, constituyen otras tantas intuiciones acertadas: que el logion habla de un hecho que podía tener lugar durante la vida terrena de Jesús, y que en él es preciso –o al menos posible, y con ello desaparecerían las dificultades– leer una condicional. La interpretación que nosotros ofrecemos se halla dentro de esta línea de ideas, aunque las justifique por otro camino. Sin embargo, a la lectura del texto por H. van der Kwaak podemos replicar con dos objeciones de mucho peso. En primer lugar, la interpretación de ἕως ἄν como partícula condicional elimina en la frase que introduce las incongruencias que entrañan las interpretaciones de Mt 23,39 que hemos expuesto y criticado; según ella, el logion no alude a una actitud de los ju-

172. W. W. GOODWIN, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London ⁴1897, 235s.

díos –los que oyen a Jesús o los posteriores– ante la venida del Hijo del hombre, ni a actitud de fe o conversión, ni a actitud de estremecido reconocimiento de la condición mesiánica de Jesús Juez. Pero con esto, la primera parte del versículo, «no me veréis», resulta un rotundo sinsentido. ¿Qué quiere decir Jesús al proclamar: «No me veréis si no decís: Bendito el que viene en el nombre del Señor», o, dicho con las propias palabras de H. van der Kwaak: «No me veréis si no me reconocéis como el Mesías»? ¿No da la impresión de que así nos hallamos ante una nueva forma de la interpretación que ve en el logion una alusión a una nueva visita de Jesús a Jerusalén? ¿De qué otro modo puede hacer sentido la afirmación de que los oyentes de Jesús no lo volverán a ver, si no lo reconocen como el Mesías?

En segundo lugar, los pasajes evangélicos en que H. van der Kwaak cree ver una oración condicional introducida por ἕως ἄν (o ἕως οὗ) o contienen clara y exclusivamente una oración temporal, como ocurre en Mt 2,13 («Estate allí *hasta que* yo te diga»: aquí es imposible sustituir «hasta que» por «si»), o una oración que puede entenderse a la vez como temporal y como condicional, pero la temporal es la más espontánea; éste es el caso de Mt 5,26: «No saldrás de allí *hasta que* hayas pagado el último ochavo», que equivale a: «No saldrás de allí *si* no pagas el último ochavo»[173]. Pero en la primera traducción es innegable que el texto resulta mucho más enfático, como corresponde al contexto.

Sin embargo, a nuestro juicio, es posible, aprovechando los elementos acertados que contienen las interpretaciones de A. Plummer y H. van der Kwaak, hacer una lectura de Mt 23,39 en que han desaparecido todas las dificultades. Pero, para comenzar, debemos reconstruir la forma primitiva del logion en su redacción griega. Y no decimos esto como recurso desesperado, mediante el cual lograremos domesticar un texto rebelde para fa-

173. A este respecto es ilustrativa la diferencia de redacción entre Lc 22,34 (= Jn 13,38) y Mc 14,30 (= Mt 26,34), a la que nos referiremos más de una vez. En san Lucas leemos: «No cantará hoy el gallo hasta que (ἕως οὗ) hayas negado tres veces que me conoces». El paralelo de san Marcos dice: «Esta noche, antes que (πρὶν ἤ) cante el gallo, me habrás negado tres veces». Alguno de los casos citados por H. van der Kwaak no entran en ninguna de las dos categorías que establecemos; o al menos no resultan diáfanos en ninguna de las dos formas de entenderlos gramaticalmente.

cilitar nuestra interpretación: el hecho de que el logion nos haya llegado en san Mateo y san Lucas, en versiones no totalmente idénticas, justifica nuestro intento de reconstrucción de la versión primitiva. He aquí las dos versiones que poseemos, según el texto ofrecido ordinariamente por los editores modernos:

Mt 23,39	Lc 13,35
οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.	οὐ μὴ ἴδητε με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου

Las diferencias entre las versiones de Mateo y Lucas son dos: san Mateo contiene un ἀπ' ἄρτι que no aparece en san Lucas, y en san Lucas leemos el inciso ἥξει ὅτε que falta en san Mateo. En el primer caso, la mayoría de los autores se inclinan por ver una adición del primer evangelista, y los argumentos que aducen son de mucha fuerza. H. van der Kwaak, por ejemplo, señala que en los otros dos pasajes en que san Mateo escribe ἀπ' ἄρτι, o simplemente ἄρτι, los paralelos de san Marcos y san Lucas no contienen este adverbio[174]. En los estudios recientes sobre el primer evangelio se insiste en que esta adición colabora a expresar una de las ideas clave del evangelista: que, desde ahora, la comunidad cristiana ha sustituido al antiguo Israel; con el rechazo de Jesús como Mesías se ha iniciado una fase nueva en las relaciones entre Dios e Israel[175]. Por lo que se refiere a nuestro logion, el hecho de que el paralelo de san Lucas no contenga nada equivalente –v. g., el ἀπὸ τοῦ νῦν de los otros pasajes– indica que el tercer evangelista no leyó ἀπ' ἄρτι, ni nada semejante, en su fuente.

En cuanto al ἥξει ὅτε de san Lucas, ausente en san Mateo, señalemos, en primer lugar, que uno de los editores modernos, A. Merk, lo ofrece entre corchetes, indicando así la duda de que formara parte del texto original del tercer evangelio[176]. En la edi-

174. H. VAN DER KWAAK, *Die Klage*, 164 y n.3. Estos pasajes son: Mt 24,29; 26,64, donde los paralelos de san Lucas traen ἀπὸ τοῦ νῦν, y 3,15; 9,18; 11,12; 26,53, que o no tienen paralelo entre los otros sinópticos, o, si lo tienen, su versión no contiene el ἄρτι de san Mateo. Ven también aquí una adición de san Mateo W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment*, 81, n.209; E. TÖDT, *Der Menschensohn*, 77; S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle*, 346s (en 347, n.181, cita el nutrido grupo de autores que son de la misma opinión).

175. Cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 86s: «en los tres pasajes [Mt 23,39; 26,29.64], ἄρτι forma un muro de separación con la historia precedente».

176. A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, 257.

ción reciente preparada por K. Aland y otros colaboradores, la breve frase es incluida también entre paréntesis, y en la nota crítica el texto que la contiene es calificado con la letra D: así indican los editores que, a su juicio, hay una fuerte dosis de duda respecto al carácter primitivo de la variante ofrecida en el texto[177]. La lección atestiguada por los mejores testigos es más breve: ἕως εἴπητε (P^{75} B L 892 1242*) y ἕως ἂν εἴπητε (P^{45} Sinaítico X fam 13 1010 1071), o una de las dos formas, sin que, por tratarse de traducciones, sea posible decidir cuál ($it^{e\,i}$ syr^{pes} sa bo^{mss} arm geo). A este impresionante testimonio externo –impresionante por su distribución geográfica y su antigüedad– se añaden, en favor de un texto original sin ἥξει ὅτε, dos poderosos argumentos internos. Por un lado, el principio de la preferencia de la lección más breve; y por otro, el hecho de que el paralelo de san Mateo no contenga el inciso, ni lo haya sustituido por otra cosa semejante. A nuestro juicio, el ἥξει ὅτε se explicaría mucho mejor como una adición de copista, que quiso asimilar el texto de san Lucas al de san Mateo y lo hizo mediante una breve frase que, en realidad, tenía la misma función que el ἀπ' ἄρτι del primer evangelista: recalcar el alejamiento de Jesús hasta una fecha futura, alejamiento que en cada versión se expresa mediante un elemento distinto, pero que habla de la rotura de Jesús con Israel.

Creemos, por tanto, que la variante breve de san Lucas es la primitiva[178]. De este modo, teniendo en cuenta que el ἀπ' ἄρτι de san Mateo constituye con gran probabilidad una adición del

177. K. ALAND, a. o., *The Greek New Testament*, 272; véase también la introducción, XI, y el comentario textual al pasaje en B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, 163: «La extrañeza de la construcción de ὅτε con subjuntivo y la tentación de asimilar Lucas al texto de Mateo parecen haber movido a muchos copistas a omitir ἥξει ὅτε». No obstante, el hecho de que el inciso sólo aparezca en testigos del texto occidental y parte del cesariense justifica la calificación de lección dudosa que los editores dan a esta variante. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle*, 346s, considera que la variante larga de san Lucas ha conservado la redacción original de Q.

178. Lo mismo piensan A. PLUMMER, *Luke*, 353, y T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 126; éste traduce el texto de san Lucas prescindiendo del inciso «(hasta que) llegue cuando». Según J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, 77, el ὅτε es una mala traducción del ד arameo; en esta lengua, el texto decía: «Hasta que venga aquel al que diréis: Bendito el que viene en el nombre del Señor». Aparte lo problemático de esta reconstrucción del original arameo, el texto conserva toda su dificultad. C. C. TORREY, *The Four Gospels. A New Translation*, London ²1947, 311, supone que el ὅτε traduce el מה די arameo, que tendría el valor de «cuando». De esta reconstrucción debemos decir lo mismo que de la propuesta por J. Wellhausen.

evangelista, el original griego anterior a los dos sinópticos decía: οὐ μὴ ἴδητε ἕως εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου[179]. Naturalmente, sólo con esta reconstrucción del texto griego original no hemos adelantado nada en la interpretación del logion. Su traducción sería: «No me veréis hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor». En realidad, un texto como éste podía haber servido de base para cualquiera de las interpretaciones que hemos reseñado. Sin embargo, nos preguntamos: este texto griego, reconstruido con un mínimo de elementos hipotéticos, ¿no podrá dar un sentido coherente y limpio de toda estridencia si se lee desde el arameo? Creemos que la respuesta puede ser afirmativa, y pasamos a demostrarlo.

* * *

Como ha puesto de relieve el examen de las interpretaciones propuestas, los elementos que provocan la dificultad del logion son dos: el verbo «ver» y la construcción «no... hasta que». En cuanto a ésta, la polivalencia de la construcción aramea equivalente puede sacarnos del callejón sin salida. En cuanto al primero, resulta sorprendente que los estudiosos se muestren aferrados al sentido propio del mismo, es decir, lo entiendan como referencia a una «visión» propiamente dicha. A este respecto merecen citarse las observaciones de A. Feuillet sobre un pasaje evangélico que se ha considerado emparentado con nuestro logion: la declaración de Jesús ante el Sanhedrín (Mt 26,64 par.). Enfrentándose con los que entienden las palabras de Jesús aquí como una alusión a la parusía, escribe:

> «Uno de los principales argumentos invocados por los partidarios de la exégesis estrictamente parusíaca es el verbo ὄψεσθε, que parece imponer la idea de una visión real. Pero, debemos repetir, es difícil pensar que la visión del Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios fuese tomada por Jesús como una visión real, pues el estar sentado a la derecha de Dios no es más que una expresión figurada, a partir del Sal 110, del futuro triunfo mesiánico. Por otra parte, es un hecho

179. La colocación del pronombre με detrás del verbo, que tenemos en san Lucas, responde mejor a lo que sería de esperar en una traducción literal del arameo. Cabía la posibilidad de pensar que se trata de un desplazamiento para evitar la cacofonía μή με; pero también es posible interpretar la colocación del pronombre en san Mateo como un recurso para dar más énfasis a la ruptura entre Jesús y sus oyentes judíos.

indiscutible que, en la Biblia, el verbo "ver" debe entenderse con frecuencia en el sentido amplio y metafórico de "reconocer, experimentar". Véanse, por ejemplo, los pasajes siguientes, tomados entre otros muchos y pertenecientes a los contextos más diversos: Dt 28,10; Sal 49,11; 89,49; Is 40,5; Zac 12,10; Jn 1,51; 19,37"»[180].

De modo semejante, V. Taylor, comentando Mc 14,62, dice: «La frase ὄψεσθε κτλ. indica que los sacerdotes (= los sanhedritas) verán hechos y circunstancias que mostrarán que las palabras de Sal 110,1 y Dn 7,13 se cumplen en la persona y la obra de Jesús»[181].

Por lo que se refiere a los evangelios sinópticos tenemos un testimonio claro de que ya en griego los verbos «ver» y «conocer» son en gran medida intercambiables: abundan los casos en que las variantes textuales y sinópticas se caracterizan por la alternancia de los participios ἰδών, «viendo», y εἰδώς, «conociendo». Y no debe extrañar esta alternancia: en realidad, «conocer» es el resultado de «ver», y «ver» viene a constituir una forma ingresiva de «conocer». Veamos unos ejemplos. En Lc 9,46s leemos: «Y entró en ellos un pensamiento sobre quién de ellos sería el mayor. Y Jesús, conociendo (εἰδώς) el pensamiento de su corazón, tomando un niño...» Este es el texto que leemos en P^{45} B Sinaítico 700 *al* sir sa. Junto a esta lección, los testigos ofrecen otras dos: una con γνοῦς, «conociendo» (fam 1), y otra con ἰδών, «viendo» (casi todos los testigos del texto bizantino y occidental)[182]. De igual modo, en Jn 18,4 tenemos: «Jesús, pues, conociendo (εἰδώς) todas las cosas que habían de venir sobre él...» Junto al εἰδώς, «conociendo», ampliamente atestiguado, existe la variante con ἰδών, «viendo» (D fam 13 *pc* sir^{sin})[183]. En griego helenístico, el significado «ver con la mente», es decir, «deducir»

180. A. FEUILLET, *Le triomphe du Fils de l'homme*, en *La venue du Messie*, 166.

181. V. TAYLOR, *Mark*, 568. Véase el extenso artículo de W. MICHAELIS, ὁράω: TDNT 5 (1973) 315-367: «ὁράω y εἶδον poseen una gran amplitud semántica en el Nuevo Testamento» (341).

182. Cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, 146 y 24, donde el autor comenta la situación semejante que respecto a la tradición textual tenemos en Mt 9,4. Pero este caso ofrece un interés especial: en él, junto a las variantes textuales ἰδών y εἰδώς en san Mateo, los paralelos de san Marcos y san Lucas contienen ἐπιγνούς, que claramente significa «conocer», con valor ingresivo.

183. Véase el comentario a este pasaje de san Juan en R. E. BROWN, *John XIII-XXI*, 809.

una realidad, una verdad, «percibirla» o «llegar a conocerla», está claramente atestiguado para ὁρᾶν[184].

Pasando al mundo semita, el estado de cosas que encontramos es idéntico o muy semejante. El verbo hebreo-arameo usado para designar la acción de «ver» con los ojos de la cara aparece empleado también para expresar: a) un conocer no corporal; b) la acción de «mirar, examinar». Es ya un dato significativo que en los LXX, mientras, como es natural, γιγνώσκειν traduce en la inmensa mayoría de los casos un ידע del original hebreo, lo encontramos también como equivalente del verbo hebreo que designa la acción propia de «ver», ראה; así ocurre en Gn 39,23; Ex 22,10(9); 33,13; Nm 11,23; Jue 2,7; 1Sm 23,33; Jr 12,3. (Es interesante también que en dos casos el γιγνώσκειν de los LXX traduce el verbo שמע, «oír»: Neh 4,15(9); Is 48,8.) Y viceversa, en la versión griega encontramos ἰδεῖν, «ver», traduciendo el verbo ידע, «conocer», frente a una mayoría de casos en que el verbo griego responde al hebreo ראה[185].

Veamos ahora dos ejemplos elocuentes respecto al mecanismo semántico de los verbos hebreos y griegos que significan «ver» y «conocer». En Is 6,9, el original hebreo dice: שמעו שמוע ואל־תבינו וראו ראו ואל־תדעו. En los LXX (y en Mt 13,14; Mc 4,12), la segunda parte del verso está traducida así: βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε, «mirando miraréis, y no veréis». El original, en cambio, traducido literalmente, dice: «mirad mirar, y no conoceréis». El otro ejemplo es más interesante por constituir un paralelo más cercano de Mt 23,39, debido a que el verbo lleva complemento de persona, expresado en hebreo mediante un sufijo. Se trata de Jr 10,25, donde el manuscrito A dice: «ἔκχεον τὸν θυμόν σου ἐπὶ ἔθνη μὴ ἴδοντα σε, y sobre generaciones que

184. Cf. J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930 (reimpr.: 1963), 455. Una breve historia del contenido semántico de ὁράω puede verse en W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 1144-1147; merece destacarse el significado «observar, darse cuenta, reconocer». No se olvide que εἶδον, que funciona como aoristo de ὁράω, y el perfecto-presente οἶδα, «conocer, saber», son de la misma raíz.

185. Ex 8,10: variante: εἰδῆς; 33,13; Lv 23,43; Dt 34,6: variante, οἶδεν; Jos 24,31; 1Sm 16,16: variante εἰδότα (el ἴδοντα es aquí sin duda violento); 23,23; 2Re 10,10; Esd 4,14: variante, οἶδεν; Job 38,12: variante ἐπιδεν; Ecl 2,19: variante, οἶδεν; Am 5,16: variante, εἰδότας; Is 6,9: variante, εἰδῆτε; Jr 10,25: variante εἰδότα. Como puede apreciarse, la tradición textual de los LXX presenta con frecuencia la misma vacilación entre «ver» y «conocer» que los evangelios sinópticos.

no han invocado tu nombre». El original hebreo no contiene el verbo «ver», sino «conocer»: «Derrama tu ira sobre los pueblos que no te han conocido (אשר לא ידעוך) y sobre las generaciones que no han invocado tu nombre». Quizá esta alternancia entre ἴδοντα y εἰδότα (el texto de B) se deba a un modo distinto de contemplar la acción designada por el verbo hebreo: en realidad, «ver» puede ser el ingresivo de «conocer»; de ahí la posibilidad de usar uno u otro en el mismo pasaje. En este versículo de Jeremías, si los dos verbos se entienden como aoristos (el primero, ingresivo), podemos traducir con «ver» y logramos una frase coherente: «Derrama tu ira sobre los pueblos que no te han visto (= que no han llegado a conocerte), y sobre las generaciones que no han invocado (= que no han llegado a invocar) tu nombre». En cambio, entendiendo los verbos como presentes tendríamos: «Derrama tu ira sobre los pueblos que no te conocen y sobre las generaciones que no invocan tu nombre». Si ידעוך se tradujese por presente del verbo «ver», tendríamos una expresión extraña: «los pueblos que no te ven». ¿Cómo se puede hablar de pueblos que no ven a Dios? Según indica la segunda mitad del verso, «y sobre las generaciones que no invocan tu nombre», la primera se refiere a gentes que no han conocido o reconocido al Dios de Israel; por eso no invocan su nombre[186].

Por lo que se refiere al arameo debemos señalar, en primer lugar, la amplitud semántica del verbo que en arameo imperial –por tanto, también en los pasajes arameos de Esdras y Daniel, y en el Génesis Apócrifo de Qumrán– significa «ver», חזה: además de este valor, posee los de «mirar» (en sentido propio), «prestar atención, atender», «examinar», «deliberar»[187]. En cuanto al

186. Muy interesante es también Eclo 15,7, que dice de la Sabiduría –por tanto, de algo que no puede «verse» con los ojos–: «No la comprenderán hombres necios, y hombres pecadores no la verán (TH: לא יראוה; LXX: οὐ μὴ ἴδωσιν αὐτήν)». Aquí la versión griega es literal, «verán», pero con el significado de «conocer, reconocer», y como consecuencia «estimar, buscar». Una situación semejante, por lo que se refiere al griego, tenemos en 1Jn 3,6: «Todo el que permanece en él no peca; todo el que peca no lo ha visto ni lo ha conocido (οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν)». El «ver» de que habla aquí san Juan, en paralelismo con «conocer», no designa un haber visto a Jesús en su vida terrena, sino un conocerlo o reconocerlo. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII 3), Freiburg-Basel-Wien ⁴1970, 188s.

187. Cf. 1QapGn 21,9.14.15 («mirar»); A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923 (reimpr.: Osnabrück 1967), nº 30,23 («prestar atención, preocuparse por»); 38,5; 41,6; Ahiqar 37 («deliberar, examinar, saber»). Véase E. VOGT, *Lexicon*, 61s.

equivalente de חזה en arameo galileo, חמא, y el de ידע («conocer»), חכם, ofreceremos dos textos muy elocuentes. En el primero, חמא puede traducirse por «ver», «conocer», «observar». En el segundo, חכם posee más bien el sentido de «ver» una cosa que antes no se había visto, lo cual equivale a «conocerla». El primer texto, que ilustra el campo semántico de חמא, pertenece a un relato de la visita de Alejandro Magno a África, que dice:

> «Entró en otra ciudad, cuyo nombre era África. Salieron y fueron a su encuentro con manzanas y granadas de oro y con pan de oro. Dijo: "¿Esto es lo que se come en vuestra tierra?" Le dijeron: "¿No tenías esto en tu tierra, que has venido aquí?" Les dijo: "No he venido a ver (למחמה) vuestra riqueza, sino vuestra justicia he venido a ver (למחמה)"» (Lv R 27)[188].

Es claro que la frase con el infinitivo de חמא, que hemos traducido por «no he venido a ver vuestra riqueza, sino he venido a ver vuestra justicia», podría traducirse también: «no he venido a conocer vuestra riqueza, sino he venido a conocer vuestra justicia». La justicia, más que verse, se conoce.

El segundo texto, que ilustra el valor semántico de חכם, «conocer», está tomado del Talmud de Jerusalén y dice:

> «R. Zeera dijo: "Yo unía la (plegaria por la) redención directamente con la oración (= las 18 bendiciones); sin embargo fui cogido por una *angareya* (= tropa que reclutaba gente a la fuerza) para llevar mirto en la procesión al palacio". Los rabinos dijeron: "Eso es un honor: hay hombres que darían dinero para ver (מחכם) un palacio"» *(j. Berakot* 2d)[189].

188. Cf. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*, en *Grammatik*, 26. Como muestra de que ciertos usos del verbo «ver» hebreo, ראה, podían causar extrañeza citaremos Gn 42,1s y su traducción en el Targum palestinense. El texto hebreo dice: «Y vio (וירא) Jacob que había grano en Egipto... Y dijo: "He aquí que he oído (שמעתי) que hay grano en Egipto. Bajad allí y comprad, para que vivamos y no muramos"». En el Neophyti I leemos: «Y vio (וחמא) Jacob en el Espíritu Santo que se vendía trigo en Egipto». El Yerushalmi I traduce: «Y vio Jacob que podían ser compradas provisiones, y que traían grano de Egipto». No es difícil apreciar lo que aquí han hecho los targumistas: mediante recursos distintos han justificado el verbo «ver»; o, dicho de otro modo: este verbo es el causante de las glosas que contiene la versión aramea. Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I. I: Génesis*, Madrid-Barcelona 1968, 277.

189. J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, ed. from the author's manuscript by J. B. Turner, Leiden 1929, 33. La traducción inglesa del autor dice: «There are some men who give money to see (know) a palace». Por tanto, ha considerado prevalente el significado

* * *

En cuanto al segundo elemento de Mt 23,39 que, a nuestro juicio, es causante de la dificultad del logion, la construcción οὐ μὴ... ἕως ἄν, la casi totalidad de los estudiosos ven en ella la expresión del momento en que los oyentes de Jesús volverán a verlo, y ninguno ha sugerido la posibilidad de que tras ella se esconda la fórmula aramea לא ... עד ד, que puede tener otros valores además del de indicadora del plazo dentro del cual sucederá algo. Pero tenemos un caso claro en los evangelios de este uso de οὐ μὴ ἕως con valor temporal que nos permitirá ver cómo su valor en Mt 23,39 es distinto. Como ya hemos indicado, en Lc 22,34 Jesús anuncia las negaciones de Pedro con estas palabras: «No cantará (οὐ φωνήσει) hoy el gallo hasta que (ἕως) hayas negado tres veces que me conoces»[190]. A primera vista, el texto da la impresión de que el gallo deberá esperar a que Pedro haya negado a Jesús tres veces para dejar oír su canto. Pero san Marcos –y en esto le sigue san Mateo– nos pone en el buen camino diciéndonos lo mismo en una redacción más griega: «Hoy, esta noche, antes que (πρὶν ἤ) el gallo cante dos veces, me habrás negado tres» (Mc 14,30; Mt 26,35). Ahora bien, si suponemos que la construcción οὐ μὴ... ἕως ἄν de Mt 23,39 posee el mismo valor que la paralela de Lc 22,34, resulta una frase en la que es difícil encontrar un sentido aceptable: «Antes que me veáis, diréis: Bendito el que viene en el nombre del Señor». Sin gran esfuerzo se ve que, interpretando así la construcción, el logion es más enigmático que en la traducción literal «no... hasta que».

Pero el contenido de la fórmula aramea לא ... עד ד no se agota aquí. Recordemos, en primer lugar, el valor que la misma tenía en los textos arameos citados en el apartado anterior: en ellos, aunque gramaticalmente la oración negativa en el

«ver», que ciertamente armoniza mucho mejor con el contexto: R. Zeera tiene una oportunidad, gracias a la procesión en la que se ve implicado a la fuerza, de ver, por dentro, naturalmente, un palacio; por fuera podía verlo sin pagar dinero ni ser forzado a participar en una comitiva. En Gn 37,32s, el Neophyti I traduce por חכם el נכר hebreo, y el contexto exige darle los valores de «mirar» y «reconocer». Los hijos de Jacob presentan al padre la túnica de José y le dicen: «Esto hemos encontrado; mira (חכם) si es o no la túnica de tu hijo». Y el relato sigue: «Y la reconoció (וחכם)».

190. El paralelo de san Juan contiene la misma construcción semitizante: «No cantará el gallo hasta que me hayas negado tres veces (οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς)» (13,38).

primer miembro es principal, y la del segundo subordinada, al nivel de la lógica ocurre todo lo contrario. Así, por ejemplo, en el relato de la hierba milagrosa tenemos:

> «Dos hombres iban camino de Tiberíades, el uno era ciego, el otro veía; y el que veía conducía al ciego. Se sentaron a descansar en el camino. Entonces sucedió que comieron de la hierba: el que veía quedó ciego, y el ciego recobró la vista; de modo que no marcharon de allí hasta que conducía (ולא עלו מן תמן עד דגרש) aquel ciego al que veía» (Lv R 22,2).

Es evidente que una buena traducción de esta frase final debe ser: «De modo que, cuando marcharon de allí, aquel ciego conducía al que veía». El primer verbo, el precedido de la negación לא, forma una oración temporal, exclusivamente temporal: cuando los dos hombres reanudan el camino, el ciego curado debe conducir al nuevo ciego. Estamos ante un caso único, ante un acontecimiento no repetido. El otro ejemplo que citábamos, en el que teníamos la construcción hebrea equivalente a la aramea לא ... עד ד, hablaba de un hecho repetido, y esto permite a la fórmula una mayor amplitud semántica. He aquí el texto:

> «Yo sellé la escritura de matrimonio de esta joven (= la hija de Naqdimón), y se leía en ella un millón de denarios en denarios de Tiro. En los días de la casa del padre de esta joven no iban de sus casas a la casa del santuario hasta que extendían para él (לא היו נכנסין מביתיהם לבית המקדש עד שפרשין לו) una alfombra» *(Abot de R. Natán* 17).

Aquí, la segunda frase del conjunto está al servicio de la primera: quiere poner de relieve la riqueza de Naqdimón, el padre de la joven que hoy se halla en la más cruda pobreza. El hecho de extender una alfombra desde la casa al templo no es señal de altanería, sino de riqueza. Por eso en buena traducción, no servilmente literal, el texto dice: «Cuando iban de su casa al templo, extendían para él una alfombra». Así tenemos de nuevo: el verbo con la negación forma una oración subordinada, y el precedido de la conjunción, «hasta que», la principal. Pero la subordinada, que hemos traducido como temporal, «cuando iban de su casa al templo», admite también una interpretación condicional, como ocurre en otras lenguas con las oraciones temporales. El sentido, en efecto, sería idéntico si tradujésemos: «En los días de la casa del padre de esta joven, si iban de sus casas a la casa del santuario, extendían para él una alfombra».

Este valor condicional del primer miembro de una frase que contiene la fórmula לא ... עד ד resulta mucho más claro en textos que hablan de fenómenos menos individualizados, que constituyen afirmaciones más genéricas. He aquí un ejemplo, en un texto que es comentario a Gn 34,1: «Y salió Dina, hija de Lía»:

> «José dijo: "La vaca no topa hasta que su hija (= la ternera) golpea (לית תרא עגישה עד די ברתה בעיטא); la mujer no es ramera hasta que su hija es ramera (לא אתתא זניא עד די ברתה זניא). En tal caso, también nuestra madre Lía fue ramera". Les dijo: 'Y Lía salió al encuentro, etc.' Esto quiere decir: Lía salió engalanada como una ramera, por eso salió también su hija Dina"» (Gn R 80,1).

Los dos proverbios del comienzo, de los que nosotros hemos dado una versión literal, dicen así en la traducción de A. Wünsche: «Si la vaca topa, también su hija (= la ternera) golpea; si la madre es ramera, también su hija es ramera»[191]. La otra posible traducción que A. Wünsche sugiere en nota: «Una vaca no es declarada topante hasta que su hija topa, una mujer no es declarada ramera hasta que su hija es ramera», resulta poco menos que imposible. Así lo hace ver especialmente la frase final del comentarista: «Lía salió engalanada como una ramera, por eso salió también su hija Dina». Nos hallamos claramente ante una variante del proverbio: «De tal palo, tal astilla». Ahora bien, esta traducción mediante la conjunción condicional en los primeros miembros posee el mismo sentido que si, a semejanza de los textos anteriores, traducimos mediante la conjunción temporal «cuando», con lo cual tendríamos: «Cuando la vaca topa, su hija (= la ternera) golpea; cuando la madre es ramera, su hija es ramera»[192].

191. A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Bibliotheca Rabbinica 1), Leipzig 1881 (reimpr.: Hildesheim 1967), 391s.

192. El pasaje citado y comentado es Ez 16,44: «Como la madre, así la hija». En las líneas precedentes al pasaje citado de Gn R 81,1 se dice: «Como la hija, así la madre; como el pueblo, así el príncipe; como el altar, así el sacerdote; y aquí suele decirse: como el jardinero, así el jardín». Para que este orden de las personas o cosas comparadas no induzca a pensar que, en las líneas siguientes, se pretende afirmar que la conducta de la hija permite deducir la de la madre –aunque tal deducción está también expresada en el proverbio–, téngase en cuenta las observaciones de P. JOÜON, *Grammaire*, 528: «Con כ ... כ (o וכ ... כ: Jos 14,11; 1 Sm 30,24; Ez 18,4; Dn 11,29) no se dice precisamente que la primera cosa es *como* la segunda, ni (Jos 14,11; Jue 8,18; 1Sm 30,24; Is 24,2) que la segunda es *como* la primera, sino más bien que la primera es como la segunda *y* la segunda como la primera (de ahí la indiferencia en el orden de los términos y la posibilidad de que uno lleve waw). Dicho de otro modo: los dos términos son declarados idénticos en un cierto aspecto».

Así pues, la construcción aramea לא ... עד ד posee una polivalencia semejante a la de la conjunción alemana «wenn»: según se cargue el acento en su carácter condicional o temporal, habrá de traducirse por «si» o por «cuando». En pasajes como el relato de la hierba milagrosa o el anuncio de las negaciones de Pedro según san Lucas, por tratarse de acciones realizadas una sola vez, el valor de conjunción temporal está claramente determinado, a la vez que el condicional queda radicalmente excluido. En los otros dos textos semíticos citados, la fórmula es bivalente, temporal y condicional. Y de todo esto se deduce una consecuencia necesaria: la interpretación concreta de esta construcción no siempre es fácil; todo dependerá del contexto: si éste proporciona la luz suficiente, el traductor podrá sentirse seguro al elegir; de lo contrario, el resultado puede ser una traducción que no haga sentido. De ahí que nos preguntemos: ¿no tendremos en Mt 23,39 un caso de este tipo, versión literal del arameo que, simplemente por literal, oculta el verdadero sentido? Al menos se reconocerá que esto es posible. La probabilidad dependerá, como es de rigor en esta clase de hipótesis, del resultado que logremos aplicando lo dicho al enigmático logion.

* * *

Como vamos a ver, ese resultado no puede ser más satisfactorio. Si traducimos el texto griego que hemos reconstruido como la forma primitiva de Mt 23,39 = Lc 13,35, encontramos dos cosas: un dicho de Jesús libre de toda extrañeza, que hace claro y coherente sentido en sí mismo, y a la vez un dicho de Jesús que armoniza perfectamente con otros y con el contexto en que lo ha ofrecido san Mateo. Para ello basta suponer que la versión griega primitiva es traducción literal de un original arameo, que contenía la polivalente construcción לא ... עד ד. Esta construcción hacía del primer miembro de la frase una oración condicional. Pero en ella, el verbo ἰδεῖν no designaba un «ver» en sentido propio, sino, de acuerdo con los equivalentes semíticos y según una posibilidad semántica del mismo griego, una acción más interna como la de «conocer-reconocer», o la de «mirar-examinar». En realidad, el sentido sería muy semejante en ambos casos. En el primero tendríamos: «Si me conocierais, diríais: Bendito el que viene en el nombre del Señor». En el segundo: «Si me miráseis (atentamente), diríais: Bendito el que viene en el nombre del Señor».

Jesús, por tanto, no emplazó a sus oyentes, o a los descendientes de los mismos, para otra ocasión en que lo verían, ni dentro todavía de su vida terrena, ni en el día de su venida final como juez. Por otra parte, como decíamos, H. van der Kwaak había tenido una intuición acertada: el logion contenía una afirmación condicionada. Pero hay algo más importante: el dicho de Jesús resulta así elocuente por sí solo, y no es necesario echar mano de otros, considerados como paralelos sin suficiente justificación, para lograr que haga sentido. Un mejor conocimiento de su persona –dice Jesús– llevaría a sus oyentes incrédulos a creer en él y a aclamarlo como el Mesías, como el que viene en el nombre del Señor. Con esto, sin embargo, el logion no hace hablar a Jesús explícitamente de sí como el Mesías, en contra de su proceder a lo largo del relato evangélico. Estamos ante el mismo lenguaje y la misma actitud que encontramos en la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos a otro?» Remitiendo a sus obras, Jesús dice que él, en su existencia terrena, es ya el que ha de venir, «el que viene».

De este modo, el dicho de Mt 23,39 tiene un claro paralelo en Lc 19,42, donde Jesús, a la vista de la ciudad santa, dice: «¡Si conocieras en este día también tú τὰ πρὸς εἰρήνην! Pero ahora están escondidas a tus ojos». Antes de fijarnos en la semejanza de contenido entre Mt 23,39 y Lc 19,42 debemos señalar el paralelismo que se da entre los dos textos a nivel de redacción. En el primero tenemos un verbo «ver» que en realidad designa un «conocer», que se traduciría en una fe con aclamación jubilosa. En el segundo se habla de un «conocer» condicional (εἰ ἔγνως), cuyo objeto es algo no visible en el sentido propio, y no obstante de ello se dice que se oculta a los ojos de los contemporáneos de Jesús. En ambos casos tenemos no un implacable rechazo del pueblo judío incrédulo por parte de Jesús, sino la expresión de una pena por esa incredulidad –que es claro rechazo de Jesús por parte de los representantes de Israel– y de un entrañable deseo de que todo el pueblo elegido se beneficiase de lo que entrañaba la persona, el mensaje y la obra de Jesús. Y esta pena tampoco es algo que sólo podamos leer claramente en unas palabras de Jesús conservadas únicamente por san Lucas. Las lágrimas de Jesús y sus palabras a la vista de Jerusalén tienen un excelente paralelo en la última de las controversias agrupadas por san Marcos al comienzo de

su relato del ministerio público: la del hombre de la mano seca. El breve relato respira el mismo aire de incredulidad y hostilidad por parte de los escribas y fariseos, y de pena dolorida por parte de Jesús ante semejante cerrazón de espíritu. El evangelista dice: «Y echando en torno una mirada sobre ellos con ira, entristecido por el endurecimiento de su corazón...» (Mc 3,5).

Al final de su comentario al discurso de Jesús contra los escribas y fariseos (Mt 23), E. Haenchen hace una valoración en la que salta a la vista el tono de dureza contra el evangelista, que según él es el responsable de todo el discurso. «Una gran parte de este capítulo –escribe– muestra la polémica que la comunidad judeo-cristiana sostuvo con sus hermanos de religión judíos después de la muerte de Cristo. En esta polémica, la comunidad judeo-cristiana no se destaca demasiado esencialmente del judaísmo. El que atribuye a Jesús estas palabras lo degrada a la condición de un maestro del mismo modo de pensar que él había combatido con todas sus fuerzas»[193]. Prescindiendo de los problemas que plantea Mt 23 y de la cuestión de la autenticidad de todos los materiales reunidos aquí por el evangelista, una cosa al menos podemos afirmar con certeza: las palabras de Jesús que lo cierran –nuestro logion– armonizan perfectamente con la realidad del ministerio público de Jesús, según puede reconstruirlo una crítica exigente; y esas palabras no son un implacable anatema de la comunidad cristiana contra el antiguo Israel, representado por el judaísmo que se resistió a creer en Jesús y en el Evangelio. La reconstrucción que hemos hecho del original arameo del logion justifica plenamente las palabras de J. Schniewind: «Este dicho, a pesar de su tono de tristeza, es una palabra confortadora; no se puede entender de otro modo el final (v. 39). Y aquí todo está estrechamente trabado; el conjunto es unitario»[194].

193. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 432. Una valoración muy distinta puede verse en W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen*, Wien 1959, 200-235. Respecto a la dureza de la polémica antijudía que supone E. Haenchen en la primera comunidad judeo-cristiana, es oportuno recordar que el representante más cualificado de esta comunidad –entre los que conocemos–, san Pablo, escribió Rom 9-11, donde encontramos dramáticamente expresada la misma pena de Jesús ante la incredulidad de su pueblo.

194. J. SCHNIEWIND, *Matthäus*, 235. En el mismo sentido se pronuncia J. SCHMID, *Mateo*, 479: «A pesar de ser, como el discurso precedente, una profecía conminatoria, estas palabras muestran en su tono una gran

Por lo que respecta al contexto más amplio de nuestro logion, vale la pena recordar un recurso redaccional del primer evangelista, señalado por los estudiosos: la inclusión[195]. El conjunto de c.21-23 consta esencialmente de material narrativo o dichos en que Jesús aparece enfrentado con la incredulidad hostil de los escribas y fariseos. La única excepción está representada por 21,1-11, donde se narra la entrada triunfal en Jerusalén, es decir, la aclamación de Jesús por parte de los que creen en él mediante las palabras del Sal 118: «Bendito el que viene en el nombre del Señor» (v. 9). ¿No es significativo que la serie de materiales comprendidos entre 21,12 y 23,39 se cierre con las mismas palabras de este salmo, incluidas en un logion que, según lo hemos reconstruido, constituye una invitación a unirse en la fe y la aclamación a los que acogen a Jesús con palmas al comienzo del c.21? Puede ser que esta colocación del logion en el evangelio de san Mateo se deba al autor. No obstante, san Lucas ofrece en un contexto semejante –en lo que es el comienzo de su relato de la actividad de Jesús en Jerusalén (19,42)– un logion que, como veíamos, expresa la misma actitud y el mismo anhelo, dirigido a la ciudad santa: «¡Si conocieras en este día...! Pero ahora están escondidas a tus ojos». Cabe, por tanto, la posibilidad de que sea san Mateo el que ha conservado el lugar primitivo del logion, mientras san Lucas lo trasladó a otro momento anterior del ministerio, probablemente por leer en él una alusión a la futura visita de Jesús a Jerusalén y a la aclamación con que es acogido[196]; o porque con él quiso dar más plasticidad, más aspecto de narración de un viaje, a su relato del viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén.

diferencia frente a las anteriores. Quien las pronuncia no es el Jesús airado, sino son más bien expresión dolorida del amor desdeñado». Palabras –repetimos– que reflejan la misma actitud que la mirada de Jesús con ira, entristecido por el endurecimiento de su corazón, de que habla Mc 3,5. Una ira y una tristeza que tienen un claro paralelo en el AT cuando habla de la ira apenada de Dios ante la infidelidad de su pueblo.

195. Véase, por ejemplo, J. C. FENTON, *Inclusion and Chiasmus in Matthew*: StEv 1 (1959) 174-179; P. GÄCHTER, *Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck 1964; el mismo, *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium* (SBS 7), Stuttgart, s.a. Del acierto literario de san Mateo al colocar aquí el logion habla también W. TRILLING, *Das Wahre Israel*, 86.

196. Así A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, II, 388.

3. *María, siempre virgen (Mt 1,25)*[197]

En su voluminosa monografía sobre el Padrenuestro, J. Carmignac justifica el amplio espacio que dedica a la filología con estas palabras, que hacemos enteramente nuestras: «Puesto que una buena teología supone una buena exégesis, y una buena exégesis supone una buena filología, la solidez de las bases filológicas es la garantía indispensable de las exposiciones exegéticas y teológicas. De ahí que yo haya dado siempre la prioridad a la filología, precisamente para llegar a una mejor exégesis y una mejor teología»[198]. Pero este sano principio de trabajo exegético lo encontramos formulado ya en el primer manual de exégesis que se compuso en la Iglesia, el *De doctrina christiana* de san Agustín. El santo, en efecto, se detiene a exponer la necesidad del conocimiento de las lenguas bíblicas para disipar en muchos casos la dificultad de los que él llama «signos ambiguos o desconocidos». Y en este contexto escribe:

> «Cuando el verdadero sentido, que muchos intérpretes, cada uno según sus facultades y su juicio, se esfuerzan por exponer, sólo aparece si se examina el texto en la lengua que traducen, y muchas veces el traductor se aparta del sentido del autor, a no ser que sea docto, es preciso o estudiar las lenguas de que la Escritura ha sido traducida al latín, o consultar traducciones de los que se ligaron fuertemente a las palabras. Estas lenguas ciertamente no bastan, pero permiten descubrir la exactitud o el error de otros que, al traducir, prefirieron atenerse más a las ideas que a las palabras. Porque muchas veces se traducen no sólo palabras aisladas, sino locuciones que no pueden de ningún modo pasar a la lengua latina, si se quiere mantener la fidelidad a las tradiciones de los antepasados que han hablado latín (II, XII, 19)».

De los dos medios que recomienda aquí san Agustín para descubrir el sentido de pasajes oscuros de la Escritura, el conocimiento de las lenguas originales y el recurso a traducciones literales, el que más nos interesa destacar aquí, por la penetrante intuición que supone, es el segundo. Con él, en efecto, el santo obispo y exegeta está hablando de la legitimidad y fecundidad

197. Publicado con el título *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1,25)*: EstB 38 (1979-80) 237-268.

198. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Nôtre Père»*, Paris 1969, 6s.

del recurso al sustrato semítico en el griego de los evangelios. Si en las traducciones latinas de la Escritura conocidas por san Agustín abundaban los casos de solecismos por versión servil del original griego, en el mismo texto griego del NT pueden aparecer solecismos que obedecen a traducción o imitación servil de locuciones normales en hebreo y arameo.

Pero tampoco este recurso al sustrato semítico del griego del NT es un hallazgo de la exégesis moderna, lo mismo que el principio de la necesidad básica de la filología enunciado en nuestra cita de J. Carmignac. Para justificar esta afirmación bastará remitir al estudio que de Mt 1,25 hace santo Tomás en el artículo de la Summa Teológica que dedica a la virginidad perpetua de María (3 q.28 a.3). La mayor parte del texto está consagrada a la presentación y solución de las dificultades. Y ambas cosas están hechas mediante consideraciones puramente filológicas: expresiones o locuciones de la Escritura que parecen oponerse a la virginidad *post partum* de María, y lectura de las mismas «según el modo de hablar» de las Escrituras. Nosotros diríamos: teniendo en cuenta las peculiaridades del griego bíblico. En la exposición del santo Doctor, sobre todo en el comentario a Mt 1,25, apenas ofrece palabras suyas: recoge las explicaciones de san Jerónimo, el exegeta de Occidente anterior a él mejor equipado en bagaje lingüístico para enfrentarse con textos de esta clase. La reflexión teológica de santo Tomás, al exponer el misterio de la virginidad perpetua de María, parte de una buena filología. Creemos, sin embargo, que la base filológica para la utilización de Mt 1,25 en mariología necesita revisión, y por ello no rehuimos enfrentarnos con un texto tan ampliamente discutido.

a) *De Helvidio y san Jerónimo a F. Salvoni y M. Krämer*

Hacia el año 382, Helvidio, un personaje del que sabemos muy poco –que era seglar y que vivió en Roma en tiempos de san Dámaso–, escribió un opúsculo en que negaba la virginidad de María después del parto. Según él, José y María, tras el nacimiento de Jesús, consumaron su matrimonio, y así María tuvo otros hijos, los «hermanos de Jesús» mencionados en los evangelios y las cartas de san Pablo. Los argumentos aducidos por Helvidio son aceptados hoy generalmente por los exegetas protestantes, pues a su juicio los pasajes bíblicos en cuestión no

admiten otra interpretación verdaderamente satisfactoria. Estos textos son los que santo Tomás ofrece en el *videtur quod non* del artículo que dedica a la virginidad perpetua de María. Entre ellos merecen destacarse tres: la afirmación de san Lucas de que María «dio a luz a su hijo primogénito» (2,7); el final del relato de las vacilaciones de san José, en que se dice: «y no la conocía hasta que dio a luz un hijo» (Mt 1,25); los pasajes de los evangelios, especialmente Mc 6,3, en que se habla de «hermanos» de Jesús.

Sin duda, los argumentos aparentemente de más peso contra la virginidad de María después del parto son los tomados de Mt 1,25 y de los textos que hablan de «hermanos» de Jesús. Nosotros aquí sólo nos ocuparemos del primero, y lo hacemos no sólo movidos por un deseo desesperado de defender la doctrina de la virginidad perpetua de María, sino partiendo –según el consejo de J. Carmignac– de un hecho lingüístico innegable: el texto griego de Mt 1,25 contiene una construcción οὐκ... ἕως οὗ que, traducida literalmente e interpretada desde el griego, no sólo da una afirmación que contradice a un dogma, sino también, a nivel de gramática y redacción, un resultado muy sospechoso. Creemos, en efecto, que aquí nos hallamos ante uno de los casos de que hablaba san Agustín: una traducción realizada atendiendo más a las palabras que a las ideas, pero que precisamente por ello ofrece la ventaja de ayudarnos a penetrar en el original arameo, original que no decía –o al menos podía no decir– lo que nos obliga a leer el actual texto griego[199].

199. Sobre el problema de los «hermanos» de Jesús véanse los estudios de J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967; J. McHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, 200-254. Para el conjunto del tema de la virginidad de María cf. G. GRAYSTONE, *Virgin of All Virgins*, Rome 1968; C. POZO, *María en la obra de la salvación* (BAC 360), Madrid 1974, 250-284 (aunque la obra pertenece a una colección de manuales, es muy recomendable por la solidez y claridad de la exposición, así como por la rica bibliografía que ofrece); J. McHUGH, *The Mother of Jesus*, 475-498. En cuanto a la virginidad de María y Mt 1,25 véase sobre todo la monografía de A. A. TAVARES, *Da Mariologia à Cristologia. Estudo de Mt 1,25 na Tradiçâo Patristica e nas Perspectivas da Exegese Actual*, Lisboa 1972. Por lo que se refiere a la discusión actual del tema entre los exegetas católicos cf. M. MIGUENS, *La virginidad de María. El silencio del Nuevo Testamento*: EstB 34 (1974) 245-264.357-381, donde el autor replica a los trabajos de R. E. BROWN, *The Problem of the Virginal Conception of Jesus*: ThS 33 (1972) 3-34 (editado también en el libro del mismo autor *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973), y J. A. FITZMYER,

Por lo que se refiere a la persistencia de la postura de Helvidio en la exégesis protestante actual es elocuente el comentario de C. E. B. Cranfield al primer pasaje del evangelio de san Marcos en que se mencionan los «hermanos de Jesús» (3,31). Dice así:

> «Tres son las principales interpretaciones que se han dado a la palabra ἀδελφοί en este contexto. 1) La de Helvidio: que eran hijos de José y María. 2) La de Epifanio: que eran hijos de José y de una esposa anterior, de la que había enviudado antes de desposarse con María. 3) La de san Jerónimo: que eran primos de Jesús, hijos de una hermana de María. De estas tres interpretaciones, la más simple y más probable es la primera. Las otras dos se deben a la idea de la virginidad perpetua de María. La interpretación de Helvidio fue sostenida por Tertuliano (*Adv. Marc.* IV,29; *De carne Christi*, 7), y no parece tener la menor conciencia de que con ello se apartaba de la opinión católica en este punto. Esta interpretación, naturalmente, es compatible con la doctrina del nacimiento virginal [de Jesús]»[200].

The Virginal Conception of Jesus in the New Testament: ThS 34 (1973) 541-575. El trabajo de M. Miguens ha aparecido también en versión inglesa, *Mary, A Virgin? Alleged Silence in the New Testament*: MarSt 26 (1975) 26-179. Respecto a la argumentación de Helvidio, nos es fácil reconstruirla a partir de la réplica de SAN JERÓNIMO, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium*: PL 23,193-216. Más tarde, las ideas de Helvidio fueron sostenidas por Bonoso, obispo de Sárdica, condenado en el sínodo de Capua (invierno de 391-392), y por Joviniano, que vivió en Roma hacia el 381; contra éste escribió san Jerónimo otro opúsculo, *Adversus Jovinianum*: PL 23,221-352. La obra del español SAN ILDEFONSO, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, fue compuesta entre 657 y 667, años en que el autor ocupó la sede de Toledo; cf. V. BLANCO-J. CAMPOS, *Santos Padres españoles. I: San Ildefonso de Toledo* (BAC 320), Madrid 1971, 1-222: introducción, edición crítica, versión castellana y estudios diversos sobre la obra.

200. C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark* (CGTC), Cambridge ³1966, 144. En otras ocasiones, el tono de los comentaristas es menos sereno, como el de E. P. GOULD, *The Gospel according to S. Mark* (ICC), Edinburgh 1896 (reimpr.: 1969), 104: «Como prueba de la improbabilidad de que estos ἀδελφοί fuesen algo distinto de hermanos de Jesús debemos añadir que Lc 2,7 llama a Jesús primogénito. En todo el ámbito de los estudios bíblicos no hay teoría más carente de fundamento y, por tanto, más nacida de prejuicio que la que hace de Jesús el único hijo de María». Para más testimonios de la postura «no católica» cf. J. McHUGH, *The Mother of Jesus*, 202, n.7. En 448-450, el autor presenta y discute los textos de Tertuliano en que se ha querido ver expresada la opinión defendida después por Helvidio. J. McHugh concluye: de estos textos no se deduce que Tertuliano negase la virginidad perpetua de María; en ninguno de ellos se ocupa directamente de la cuestión.

Por lo que se refiere a Mt 1,25, es significativo, en primer lugar, que la versión de los autores protestantes sea radicalmente literal: «No la conocía (o: no la conoció) hasta que dio a luz un hijo». Merece citarse, por ejemplo, el caso de la nueva versión inglesa del Nuevo Testamento: mientras en Mt 1,25 ofrece una traducción literal de la fórmula οὐκ... ἕως οὗ, en Jn 13,38 la misma construcción es traducida en un inglés más tolerable. No dice: «No cantará el gallo hasta que me hayas negado tres veces», sino: «Antes que cante el gallo, me habrás negado tres veces»[201]. Las versiones católicas, en cambio, evitan la traducción literal. Así, en dos de las más populares traducciones castellanas leemos: «Y (José) recibió a su mujer; la cual, sin que él antes la conociese, dio a luz un hijo»[202]; y: «José hizo como el ángel del Señor le había mandado, recibiendo (en su casa) a su esposa, la cual, sin que él la conociera, dio a luz un hijo»[203]. Más adelante discutiremos la exactitud de esta traducción. De momento bastará decir que no se la puede acusar alegremente de estar impuesta por una verdad dogmática, la virginidad perpetua de María; en realidad está hecha ateniéndose a la misma posibilidad que supone la nueva versión inglesa del Nuevo Testamento en su traducción en Jn 13,38: «Antes que cante el gallo, me habrás negado tres veces». Aplicada literalmente esta posibilidad a Mt 1,25, tendríamos: «Y antes de conocerla, dio a luz un hijo»; fórmula que equivale a las traducciones que hemos citado: «Y sin haberla conocido, dio a luz un hijo». Por otra parte, no se debe olvidar que la traducción en buen inglés de Jn 13,38 en la nueva versión inglesa está perfectamente legitimada: es la que dan ya en griego los paralelos de los dos primeros sinópticos (Mt 26,34; Mc 14,30: πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ).

201. *The New English Bible. New Testament* (Penguin Books 2000), Harmondsworth 1964, 4.170. Y esto es más llamativo si se tiene en cuenta lo que los editores dicen en la introducción: que esta traducción del NT «fue emprendida con la intención de ofrecer a los lectores ingleses... una versión fiel del mejor texto griego que podemos reconstruir en la lengua corriente de nuestro tiempo» (VII). En 136, el paralelo de san Lucas (22,34), que contiene la misma construcción de san Juan, aparece en traducción literal: «No cantará el gallo hasta que hayas negado tres veces que me conoces».

202. J. M. BOVER-F. PUZO, *Nuevo Testamento*, 11. Esta traducción equivale literalmente a la de P. JOÜON, *L'Évangile de nôtre Seigneur Jésus Christ*, Paris ²1930, 5.

203. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, 33.

En segundo lugar, no es menos llamativo el hecho de que los comentaristas protestantes no hablen para nada de que el griego de Mt 1,25 es extraño; así despachan su comentario con unas escuetas palabras, cuando no lo reducen a la mínima expresión: el silencio. W. C. Allen, por ejemplo, escribe: «El imperfecto ἐγίνωσκεν habla contra la tradición de la virginidad perpetua»[204]. Curiosamente, un autor católico reciente, J. McHugh, dice de este imperfecto de san Mateo todo lo contrario: «La elección del imperfecto implica más bien que el evangelista no excluía la posibilidad de que José y María vivieron una vida de virginidad después del nacimiento del Señor»[205].

El razonamiento de Helvidio a partir de Mt 1,25 contra la virginidad perpetua de María está formulado con su habitual claridad por santo Tomás. He aquí sus palabras:

> «Además, [el evangelista san Mateo] más adelante dice: "Y recibió a su esposa, y no la conocía hasta que dio a luz su hijo primogénito". Ahora bien, este adverbio, "hasta", suele significar un tiempo determinado, pasado el cual se realiza lo que hasta entonces no se realizaba. Por otra parte, el verbo "conocer" se refiere al coito, como en Gn 4,1 se dice: "Adán conoció a su mujer". Luego parece que la bienaventurada Virgen fue conocida por José después del parto. Luego parece que no permaneció virgen después del parto (3 q. 28 a.3,3)»[206].

En la respuesta a esta objeción, el Doctor Angélico se pone totalmente en manos del gran escriturista filólogo de la antigüedad cristiana, san Jerónimo. En primer lugar consigna la interpretación que soslaya la dificultad entendiendo el verbo «co-

204. W. C. Allen, *Matthew*, 10. Como ejemplo de silencio por todo comentario véase J. Schniewind, *Matthäus*, 15, que traduce también: «Y no la conoció/conocía hasta que había dado a luz un hijo».

205. J. McHugh, *The Mother of Jesus*, 204. El autor remite a M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae ³1966, 2: «si el ἕως indicase el término de la acción [del "no conocer"], era de esperar más bien el aoristo». Como veremos, esta observación de J. McHugh encierra una intuición acertada, que no se ha valorado o aprovechado debidamente.

206. Santo Tomás sigue a la Vulgata, que dice: «su hijo primogénito». El texto original, sin embargo, decía con toda probabilidad simplemente «un hijo», variante atestiguada por los mejores códices mayúsculos, Sinaítico y Vaticano, fam 1 fam 13, buena parte de los manuscritos de la Vetus Latina y otras versiones orientales. Cf. K. Aland, *The Greek New Testament*, 3, y B. M. Metzger, *A Textual Commentary*, 8.

nocer» no en sentido sexual, sino intelectual, o en el propio de «ver con los ojos». La primera forma de esta interpretación fue propuesta por san Juan Crisóstomo con estas palabras: «Antes que ella diese a luz, José no conocía cuál era la dignidad de su esposa; pero, después del alumbramiento, sí la conoció. Por su prole, en efecto, había venido a ser más hermosa y más digna que el mundo entero, pues ella sola recibió en la morada de su seno al que no puede contener el mundo entero»[207]. Sobre esta interpretación debemos decir: el imperfecto ἐγίνωσκεν la hace imposible desde el punto de vista lingüístico; aun en el caso de que el contexto del relato no exigiera el sentido sexual en el verbo «conocer», para que la referencia a un conocimiento intelectual fuese posible en el texto, el verbo debía haber ido en aoristo: la interpretación afirma que el conocimiento de José no tuvo lugar hasta después del parto de María; se trataría, pues, de un hecho concreto, determinado, que en griego se expresa mediante el aoristo. Por otra parte, esta interpretación impone una lectura de la estructura sintáctica del versículo que resulta intolerable, lo mismo que en la versión literal de los autores protestantes: la frase «dio a luz un hijo» queda reducida a la categoría de oración secundaria, en contra de lo que pide el contexto precedente; y a la vez recibe categoría de oración principal la del verbo «conocer», que es claramente secundaria, en una u otra interpretación.

No es de extrañar, por tanto, que santo Tomás, aunque sin pronunciarse abiertamente contra este modo de entender el verbo «conocer», y con ello de la interpretación que así se da de Mt 1,25, pase a ofrecer la solución de san Jerónimo; y lo hace con más detenimiento y con una frase inicial que denuncia su preferencia por ella. Esta es su breve y clara réplica a la interpretación de Helvidio:

> «Jerónimo, en cambio, concede que éste se debe entender del conocimiento del coito; pero dice que "usque" o "donec" se puede entender en las Escrituras de dos maneras. Unas veces

207. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Op.imperf.in Matth. 1,25. Hom.I*: PG 56, 635. Cf. también SAN EPIFANIO, *Haereses*, 78: PG 42,728. Modernamente, esta interpretación ha sido resucitada por M. PEINADOR, *«Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum» (Mt 1,25)*: EstB 8 (1949) 355-363; *Temas de Mariología bíblica*, Madrid 1963, 132. Véase también J. M. GERMANO, *«Et non cognoscebat eam donec...» Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1,25*: Mar 35 (1973) 184-240.

> designa un tiempo determinado, según aquello de Gál 3,19: "La ley fue dada a causa de las transgresiones, hasta que (*donec*) viniese la descendencia a quien la promesa había sido hecha". Otras veces, en cambio, designa un tiempo indefinido, según aquello de Sal 122,2: "Nuestros ojos se elevan al Dios nuestro, hasta que (*donec*) se compadezca de nosotros". De lo cual no se ha de entender que los ojos se apartan de Dios después de alcanzada la misericordia impetrada. Y según este modo de hablar se significan aquellas cosas de las que "se podría dudar si no hubiesen sido escritas, dejando a nuestra inteligencia lo demás. Y según esto, el evangelista dice que la Madre de Dios no fue conocida por varón hasta el parto, para que entendamos que mucho menos lo fue después del parto"»[208].

La base lingüística de esta interpretación de san Jerónimo, citada por santo Tomás, aunque incompleta –como veremos–, es fundamentalmente acertada. En un intento de completarla, partiendo no sólo de la dificultad dogmática que crearía una traducción literal de Mt 1,25, sino también de la estridencia redaccional que produciría en el final del relato de las dudas de san José, M. Krämer ha hecho observaciones muy atinadas, que debemos tener en cuenta[209]. En primer lugar, M. Krämer llama la atención sobre un hecho muy simple, pero que no carece de importancia: que todos los exegetas, tanto los que defienden la virginidad perpetua de María como los que la niegan, están de acuerdo en reconocer que en Mt 1,25 no se dice nada sobre lo que sucedió tras el nacimiento de Jesús; y, al mismo tiempo, que el evangelista sólo tangencialmente y de modo totalmente indirecto alude a las relaciones matrimoniales entre san José y María. De este modo, el sentido del versículo es doble: resalta el hecho de que san José no intervino en la concepción de Jesús –así ocurre en la traducción frecuente entre católicos: «y sin haberla conocido, dio a luz un hijo»–, o quiere afirmar que san

208. SAN JERÓNIMO, *Adversus Helvidium*, 198-200. Una presentación moderna de esta interpretación filológica de san Jerónimo puede verse en F. SPADAFORA, *De locis sic dictis antimariologicis*, en *Mariologia e Oecumenismo* (Pont. Acad. Mariana Internationalis), Roma 1962, 122-132: el evangelista afirma que san José no conoció a la Madre de Dios antes del parto; el texto, por tanto, puede traducirse *recta* y *literalmente*: «Y sin que José la conociese, María dio a luz un hijo».

209. M. KRÄMER, *Zwei Probleme aus Mt.1,18-25*: Sal 26 (1964) 324-332; el mismo, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus, sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*: Bib 45 (1964) 1-50, esp. 37-42.

José no tomó a María con el fin de tener con ella una vida matrimonial, sino para seguir la orden del ángel[210].

M. Krämer califica la primera interpretación de salida desesperada para evitar una dificultad dogmática[211]. Aunque esta calificación quizá no sea tan radicalmente cierta –la que propondrá el mismo M. Krämer adolece de un defecto semejante–, las dificultades que suscita son innegables. Si, con esta frase, el evangelista quería dejar claramente afirmado el nacimiento virginal de Jesús, es preciso reconocer que se expresó de un modo no sólo extraño, sino también inadecuado e innecesario. Antes que san José tome consigo a María, el Niño ha sido concebido, y al comienzo del relato se había dicho con suficiente claridad que esta concepción había sido obra del Espíritu Santo. Por tanto, aunque José hubiera «conocido» a su esposa antes del parto, las cosas no habrían cambiado.

No obstante, M. Krämer reconoce que la traducción de los comentaristas católicos: «y aunque no la había conocido, dio a luz un hijo», como si procediera de un instinto literario, a pesar de no ser justificada gramaticalmente por quienes la ofrecen, da razón del texto. La justificación, en efecto, puede estar en suponer tras ἕως οὗ un עד די arameo, cuyas posibilidades sintácticas son muy complejas. En el libro de Daniel, por ejemplo, hay una serie de casos en que עד די está totalmente al margen de una indicación de tiempo: en ellos, el contexto exige traducir por «he aquí (que)»[212]. Es lo que tenemos en este pasaje del sueño de Nabucodonosor:

> «Tú mirabas, y he aquí que (עד די; Teodoción: ἕως οὗ) una piedra se desprendió sin intervención de manos (de hombre), hirió la estatua en los pies de hierro y barro, y los pulverizó (Dn 2,34)».

La misma construcción y la misma frase leemos en Dn 7,4.9.11. Pero por si el contexto no bastase para hacer ver que

210. Véanse ejemplos de la primera traducción e interpretación en M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 328, n.48. La segunda fue sugerida ya por B. WEISS, *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen 1898, 85: el evangelista quiso «subrayar aquí de nuevo que José no tomó a María para comenzar la vida conyugal en sentido pleno, sino para cumplir la orden de Dios, que de este modo quería que el hijo de María naciese en la casa de David, para ser el heredero de las promesas». No obstante, B. Weiss traduce: «Tomó consigo a su esposa, pero *a pesar de* que no la conocía hasta que dio a luz un hijo...»

211. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 327s.

212. Cf. H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik*, 286s.350.

aquí עד די no puede traducirse por una conjunción temporal, «hasta que», a pesar de poseer este valor, el mismo autor del libro nos ha sacado de dudas. En 7,2, por ejemplo, leemos también el comienzo del relato de una visión; la frase inicial es idéntica a la del pasaje citado, pero con la diferencia de que en lugar de עד די emplea והא, que significa inequívocamente «y he aquí (que)». Dice el texto:

> «Yo veía en mi visión durante la noche, y he aquí que (והא; Teodoción: καὶ ἰδού) los cuatro vientos del cielo irrumpieron en el mar grande, y salieron del mar cuatro grandes bestias» (Dn 7,2).

La misma fórmula tenemos en Dn 7,6.7, con והא, y en 7,13 con la expresión sinónima ואלו. Creemos, por tanto, acertada la observación de M. Krämer: «Al leer Dn 7 es fuerte la impresión de que el autor del libro utilizó unas veces la conjunción עד די y otras והא o ואלו simplemente para evitar la monotonía, y que עד די aparece con la misma función sintáctica que והא y ואלו»[213]. Menos convincente, en cambio, es el paralelismo que M. Krämer pretende encontrar entre Mt 1,25 y Dn 6,25, porque en ambos casos tenemos la fórmula «no... hasta que». Pero hay un punto muy importante en que estamos de acuerdo con M. Krämer: en todos los ejemplos que aduce, la conjunción עד די no introduce una oración secundaria, sino la principal. Aplicando esto a Mt 1,25 debemos decir: la frase «dio a luz un hijo» expresa la idea que se pretende destacar; y la precedente, «y no la conocía», ha de considerarse como secundaria. Así, pues, concluye M. Krämer, la traducción del versículo completo sería:

> «Cuando José se despertó del sueño, hizo como le había ordenado el ángel del Señor: tomó consigo a su esposa, y he aquí que, aunque no la había conocido, dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús».

En esta interpretación lingüística del texto de san Mateo puede decirse –afirma M. Krämer– que han desaparecido las incongruencias que una traducción literal –«y no la conocía hasta que dio a luz un hijo»– crearía entre la descripción del cum-

213. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 330. Sobre el uso de ἕως en los LXX, en el NT y en san Mateo cf. F. S. HOFMANS, *Maria altijd Maagd*: Collationes 9 (1963) 54-60.

plimiento de la orden del ángel por san José y el texto de la orden misma (v. 20-21). Al entender como oración principal «dio a luz un hijo», entre la orden del ángel y el relato de su cumplimiento se da un paralelismo perfecto. La narración discurre armónicamente, sin saltos. Y al mismo tiempo se han desvanecido las dificultades respecto al dogma de la virginidad perpetua de María[214].

Esto es lo que afirma M. Krämer. Creemos, sin embargo, que su traducción –que en realidad coincide con la ordinaria de los comentaristas católicos: «y sin haberla conocido, dio a luz un hijo»– tropieza con serias dificultades. En primer lugar, «aunque no la había conocido» supone el verbo en aoristo, y lo que tenemos en el texto es un imperfecto. En segundo lugar, semejante traducción no armoniza con ninguno de los pasajes arameos del libro de Daniel que M. Krämer cita para ilustrar el valor de עד די; las posibilidades semánticas de la conjunción son bastante más amplias, y puede ocurrir que haya otra en la que encaje mejor la construcción que tenemos en Mt 1,25. En tercer lugar, el paralelismo entre la orden del ángel y la descripción de su cumplimiento no es tan perfecto como asegura M. Krämer. La alusión al temor reverencial de san José, claramente contenida en las palabras: «No temas tomar a María, tu esposa, porque lo concebido en ella es del Espíritu Santo», no tiene contrapartida digna en la oración concesiva «aunque no la había conocido». En cuarto lugar, con este modo de hacer secundaria la cláusula «no la conocía», el conjunto –principal más secundaria– vendría a afirmar simplemente el nacimiento virginal de Jesús. La frase, por tanto, sigue siendo inadecuada y superflua, como el mismo M. Krämer dice de la traducción común entre los católicos: el Niño había sido ya concebido por obra del Espíritu Santo, y así se dice claramente al comienzo de la narración; a este respecto, una vida matrimonial ordinaria entre María y José no hubiese cambiado nada[215]. Finalmente, ante esta traducción no parece que pueda afirmarse rotundamente que ha desaparecido del todo la dificultad que el texto de san Mateo

214. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 331.

215. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 327s; el mismo, *Die Menschwerdung*, 21.35-37: el insistir una vez más en que José no había conocido a María antes del parto «carecía totalmente de sentido y no haría avanzar en nada el hilo de la narración».

ha planteado desde antiguo al dogma de la virginidad perpetua de María; directamente, el evangelista sólo habla de la actitud de José con su esposa hasta el nacimiento de Jesús. Y lo mismo debemos decir de la otra traducción que, teniendo más en cuenta el imperfecto ἐγίνωσκεν, propone M. Krämer, replicando a los autores que ven en este imperfecto una prueba más de que José y María tuvieron otros hijos después del nacimiento de Jesús: «Aunque vivía virginalmente con ella, dio a luz un hijo»[216].

* * *

Un tanto curiosa dentro de la exégesis católica es la interpretación literaria de Mt 1,25 que, en amplia medida como crítica a la de M. Krämer, propone A. Vögtle[217]. Curiosa decimos porque pretende unir dos cosas aparentemente irreconciliables: la traducción «literal» de la fórmula οὐκ ... ἕως οὗ y la afirmación de que, desde el punto de vista exegético, el texto de Mt 1,25 es compaginable con la virginidad de María después del parto. Para llegar a esta difícil armonía, A. Vögtle comienza por rechazar el recurso que M. Krämer hace al arameo para lograr que la descripción del cumplimiento de la orden del ángel por José concuerde con lo que precede. Dos cosas, en efecto, ordena el ángel a José: tomar a María, su esposa, e imponer al Niño el nombre de Jesús; y las dos están mencionadas explícitamente en el relato de la ejecución. Pero entre la orden del ángel y la descripción de su ejecución el evangelista ha colocado la cita profética: «He aquí que la virgen ha concebido y dará (en futuro) a luz un hijo» (v. 23). En la descripción del cumplimiento por José de lo ordenado por el ángel, a estas palabras de la profecía que se realiza corresponde la frase: «Y no la conocía hasta que dio a luz un hijo». Esta frase –continúa A. Vögtle– es esencial para el fin que persigue el evangelista con todo el relato de las dudas de san José: demostrar cómo el hijo de María fue insertado en el

216. A. PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1909, 9: «Ya el aoristo entrañaría la afirmación de que José había tenido hijos con ella; pero el imperfecto lo subraya todavía con mayor fuerza». Cf. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 331s.

217. A. VÖGTLE, *Mt 1,25 und die virginitas B. M. Virginis post partum*: TüTQ 147 (1967) 28-39; bibliografía reciente en 28, n.1. Véase también, del mismo autor, *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, en M. DIDIER (ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BEThL 29), Gembloux 1972, 153-183.

linaje de David; se trata, en efecto, de un excursus que aclara el versículo final de la genealogía: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo» (v. 16). Si en la cita profética se decía que «la virgen había concebido y daría a luz un hijo», era necesario que el narrador, al final, hablase de que José no conoció a su esposa –virgen que había concebido– «hasta que dio a luz un hijo». Así afirmaba la virginidad de María, la madre de Cristo, antes del parto y en el parto. La discutida frase, por tanto (v. 25a), no puede ser reducida a la categoría de oración secundaria; dentro del relato posee la misma importancia que la precedente, «y tomó consigo a su esposa», y la siguiente, «y le impuso el nombre de Jesús»[218].

En cuanto a la repercusión que esta lectura de Mt 1,25 pudiera tener respecto al dogma de la virginidad perpetua de María, A. Vögtle se muestra categórico. «El v. 25 –dice– no justifica la tesis de que el evangelista quiso afirmar que José sólo se abstuvo de relaciones matrimoniales hasta el nacimiento de Jesús, ni la semejante de que las palabras del evangelista sólo tendrían sentido si suponía la existencia de relaciones matrimoniales después del parto. De igual modo, el texto de Mt 1,25a tampoco justifica la explicación de que, dado que el evangelista no se expresó de forma más clara, la idea de la virginidad posterior le era extraña. Si nuestra interpretación es acertada... no hay absolutamente ninguna base para leer en el texto una oposición entre el comportamiento de José hasta el nacimiento de Jesús y el posterior»[219]. El evangelista –insiste A. Vögtle– sólo se interesa por la virginidad de María antes del parto y en el parto; por eso sólo tiene presente la conducta matrimonial de José hasta el nacimiento de Jesús. Pero si v. 25a destaca con tanto énfasis la virginidad antes del parto y en el parto, de él

218. La teoría de que Mt 1,25 quiere afirmar no sólo la concepción virginal de Jesús, sino también el parto virginal de María aparece ya en SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth.Hom.V,3*: PG 57,58: «¿Por qué, entonces, "hasta que dio a luz"? Porque este modo de hablar es frecuente en la Escritura»; U. HOLZMEISTER, *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Romae 1945, 47; J. BLINZLER, *Die Brüder*, 52s.

219. A. VÖGTLE, *Mt 1,25*, 37. Véanse en las notas las referencias a los representantes de las diversas opiniones. Cf. también el análisis literario del autor en *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971 (= BZ 8, [1964], 45-48.239-262; 9, [1965], 32-49), 68-73.

no se puede extraer ninguna afirmación positiva respecto a la virginidad después del parto. Dada la intención del relato-excursus, tampoco se puede esperar de él una afirmación semejante. La única acción de José, después del nacimiento de Jesús, que el evangelista necesita mencionar para mantenerse fiel al esquema de su narración es precisamente la que cierra el relato: la de imponer el nombre al hijo de María.

Aquí no podemos entrar en la discusión de la interpretación literaria que A. Vögtle propone para todo el relato de Mt 1,18-25; necesariamente debemos limitarnos a su lectura del v. 25. Y comenzamos por decir que en ella se soslaya –y a nuestro juicio de modo acertado– una seria dificultad de la interpretación de M. Krämer: el inciso «y no la conocía» no puede ser considerado como una oración secundaria. A ello se opone algo a lo que, extrañamente, no presta la menor atención A. Vögtle: el posible sustrato arameo. Como hemos visto, son precisamente los textos arameos citados por M. Krämer los que hacen muy improbable –si no imposible– su interpretación. Por otra parte, en cambio, toda la interpretación de A. Vögtle depende de un supuesto filológico: que ἕως οὗ debe entenderse necesariamente como una indicación de tiempo, «hasta que». En apoyo de este supuesto, la única argumentación que aduce es una cita de K. Beyer: ἕως οὗ designa, «también después de negación, y tanto en las lenguas semíticas como en griego, con la mayor frecuencia únicamente el límite dentro del cual es considerada la acción principal, sin que con ello se diga que después tiene lugar algún cambio»[220]. Por lo que se refiere al arameo, esta descripción de la función de עד די en la frase es notablemente imperfecta. Con una frecuencia nada despreciable, su valor no tiene nada que ver con algo parecido a lo que es nuestro «hasta que», o, lo que es lo mismo, con cualquier indicación de tiempo. Así ocurre en casi todos los pasajes del Daniel arameo citados por M. Krämer.

Finalmente, A. Vögtle no se expresa con claridad respecto al motivo que asigna a las vacilaciones de san José, sospecha de adulterio –o, al menos, ignorancia de lo ocurrido en María

220. K. BEYER, *Semitische Syntax*, 133, n.1. No es difícil ver que esta descripción del campo semántico del «hasta que» bíblico prácticamente coincide con la que hace san Jerónimo y recoge santo Tomás.

por obra del Espíritu Santo– o temor reverencial; más bien parece que su interpretación del v. 25 supone la primera hipótesis. Pero, en este punto, la elección no es indiferente. A nuestro juicio, el que se acepte o no la hipótesis del temor reverencial repercute necesariamente en la interpretación del inciso «y no la conocía»; repercusión a la vez a nivel de la redacción –paralelismo entre v. 24s y lo que precede– y a nivel del sentido concreto del imperfecto ἐγίνωσκεν, cuya extrañeza reconoce el propio A. Vögtle[221]. Nosotros añadiríamos: este imperfecto del verbo «conocer» en sentido sexual es más extraño todavía si la frase en que se halla se entiende servilmente, como lo hace la interpretación de A. Vögtle. Creemos que si el evangelista quería subrayar el nacimiento virginal de Jesús, a consecuencia a la vez de una concepción y un parto virginales, debía haber empleado el aoristo (complexivo). Desde el punto de vista redaccional, la afirmación de M. Krämer de que la oración «dio a luz un hijo» no puede quedar reducida a la categoría de secundaria, porque responde al texto del mensaje del ángel, no resulta invalidada por la valoración literaria de A. Vögtle: el ángel dice que María «dará a luz un hijo» y que José «le pondrá por nombre Jesús»; es natural, por tanto, que al describir el cumplimiento de lo anunciado y ordenado por el ángel se diga: «y ella dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús»; con otras palabras: el relato exige dos oraciones igualmente principales, aunque el énfasis de la narración recaiga sobre la acción final de José[222].

* * *

En 1969, el protestante F. Salvoni publicaba un artículo dedicado a Mt 1,25, en el que sometía a crítica la interpretación de «hasta que» en sentido «precisivo», sostenida desde san Jerónimo por todos los exegetas católicos, a los que siguen al-

221. A. VÖGTLE, *Mt 1,25*, 38, n.21. La misma extrañeza señala A. SCHLATTER, *Matthäus*,. 24: «el imperfecto, que en Mateo es raro, no designa una acción, sino un comportamiento duradero».

222. En la segunda parte de nuestro estudio sobre Mt 1,25 creemos haber demostrado que es posible, sobre una base lingüística y un análisis redaccional, armonizar lo que tienen de acertado las interpretaciones de M. Krämer y A. Vögtle, eliminando a la vez lo que en ellas hemos señalado de criticable. Es fácil apreciar que, prácticamente, la interpretación de A. Vögtle coincide con la católica tradicional desde san Jerónimo.

gunos protestantes[223]. «Los católicos –escribe– casi se maravillan de ver que algunos retardatarios no han comprendido todavía el sentido de la conjunción "hasta que". Por eso faltan estudios recientes sobre ella, como si la cuestión estuviese resuelta definitivamente. Nosotros, sin embargo, no somos de este parecer; por ello nos permitimos examinar de nuevo todo el problema para ver si tal sentido está documentado».

De acuerdo con estas palabras iniciales, la parte central y más extensa del estudio de F. Salvoni consiste en un examen crítico de la existencia, en la literatura bíblica, de un «hasta que» con sentido precisivo, mediante un análisis meticuloso de todos los pasajes en que se ha creído encontrarlo. En este análisis hay muchos casos en que F. Salvoni tiene razón al negar que en ellos «hasta que» deba entenderse en sentido precisivo: la hipótesis de que en ellos el autor daba por supuesto que, tras el límite de tiempo indicado por la oración introducida por «hasta que», pudiera o no seguir realizándose la acción designada por el verbo precedente es un absurdo. He aquí un ejemplo que, entre otros más o menos semejantes, aparece citado por los Santos Padres y los teólogos para soslayar la dificultad de Mt 1,25: «Y Mical, hija de Saúl (y esposa de David), no tuvo hijos hasta el día de su muerte» (2Sm 6,23). La índole de la expresión empleada para designar el límite, «hasta el día de su muerte» –que equivale a la expresión verbal «hasta que murió»– hace absurdo pensar que el autor del relato contaba con la posibilidad de que Mical tuviera hijos después de su muerte; la frase quiere decir que no tuvo hijos nunca. Por tanto, el paralelismo entre este pasaje, y otros similares, y Mt 1,25 es nulo. Mical no pudo tener hijos después de morir; José, en cambio, sí pudo «cono-

223. F. SALVONI, *Finchè non ebbe partorito un figlio*: RicBibRel 4 (1969) 11-43; sobre la intención de su estudio cf. 12s. Anteriormente, el autor había publicado otro trabajo con el título *Studi sulla verginità di Maria. Leggenda e verità*, Roma 1962, reeditado posteriormente con el título *Verginità di Maria. Leggenda e verità. Dal Vangelo al Catechismo olandese* (Attualità biblica 1), Genova 1970. Se llama sentido «precisivo» de «hasta que» al que resulta de atribuir a la conjunción la función de indicar sólo la ausencia de relaciones matrimoniales entre los esposos durante el período en que María está encinta, «prescindiendo» del período que sigue al parto. En cuanto a la postura de los primeros protestantes, véanse, por ejemplo, las citas elocuentes de Calvino y las referencias a Lutero y otros autores protestantes modernos (*Finchè non ebbe*, 18s). A continuación, F. Salvoni ofrece una amplia referencia de traducciones católicas.

cer» a su esposa después del parto (cf. también 2Sm 20,3; 2Re 15,5; Job 27,2.5; 2Re 7,3). Otro ejemplo citado por san Jerónimo es: «Murió Raquel, y fue sepultada en el camino de Efrata, que es Belén, y alzó Jacob sobre el sepulcro de Raquel un monumento, que subsiste hasta el día de hoy» (Gn 35,20; cf. también, en el NT, Mt 27,8; 28,15)[224]. El monumento no sólo existió –dice san Jerónimo– hasta el momento en que escribía el autor sagrado, sino también después.

Tras el estudio de estos y otros muchos pasajes bíblicos, con frases afirmativas y negativas, F. Salvoni concluye: «Otros casos que prueben [que "hasta que" tiene sentido precisivo] no se dan en la Biblia, exceptuando el de Mateo; agradecería muy gustoso que algún benévolo lector me pudiese señalar alguno, que haya escapado a mi examen. En consecuencia, quien introduce el sentido precisivo en Mt 1,25 lo hace atribuyendo a "hasta que" un sentido que *no tiene en ningún otro pasaje de la Biblia.* El "hasta que" de Mateo, por tanto, debería considerarse como la única excepción existente en la Biblia»[225]. En consecuencia, F. Salvoni rechaza la afirmación de K. Beyer respecto al ἕως οὗ, que citábamos antes: «también después de una negación, y tanto en las lenguas semíticas como en griego, ἕως οὗ indica, con la mayor frecuencia, únicamente el límite dentro del cual es considerada la acción principal, sin que con ello se diga que después tuvo lugar algún cambio». Según F. Salvoni, esto sólo es verdad cuando, tras el límite señalado por la oración introducida por «hasta que», la acción futura no es conocida –los casos en que aparece la fórmula «hasta el día de hoy»–, o se hace imposible por la muerte –los casos en que se lee la expresión «hasta la muerte»–. En los casos restantes, en los que la acción principal seguía siendo posible, «hasta que» indica siempre un cambio respecto a lo que es afirmado o negado en la oración principal. Y aplicando esto a Mt 1,25, F. Salvoni termina diciendo: «Para no limitar al período antecedente al nacimiento de Jesús la no

224. SAN JERÓNIMO, *Adversus Helvidium*, 199. El santo cita Gn 35,4s, donde se narra el entierro de los terafim por Jacob en Siquem, y Dt 34,6 (LXX), que habla del sepulcro de Moisés en Moab. El hecho de que ya no exista el sepulcro se debe a que, desde la época del autor del relato y la de san Jerónimo, ha desaparecido.

225. F. SALVONI, *Finchè non ebbe*, 38s. F. Salvoni, entre otros autores, critica aquí a J. BLINZLER, *Die Brüder*, 51.

existencia de relaciones matrimoniales, Mateo debía haber usado una expresión semejante a la que leemos en el libro de Judit, donde se dice que, tras la muerte de su primer marido, "ningún hombre la conoció durante todos los días de su vida"»[226].

Para explicar la continencia de José y María antes del nacimiento de Jesús, F. Salvoni propone una hipótesis un tanto pintoresca. Recordando la existencia de un grupo de esenios que admitían el matrimonio, pero de los que F. Josefo dice que se abstenían de relaciones matrimoniales durante el tiempo del embarazo de la mujer, razona: «No es imposible que también José compartiese semejante idea, y por tanto se abstuviese de todo contacto con María durante el período de gestación. Se sabe, en efecto, que entre los primeros cristianos y los esenios existen contactos innegables, aunque no debemos dar crédito a las exageraciones del primer momento, provocadas por la euforia de los extraordinarios hallazgos del Mar Muerto. Se pueden señalar, sin embargo, relaciones innegables entre los escritos de los hermanos de Jesús, Santiago y Judas, y los documentos de Qumrán. ¿No podrán derivarse estas relaciones de la formación recibida de José y María en el seno de la familia? En tal caso habría sido natural que José se abstuviera de todo contacto carnal durante el período de la gestación de María, para pasar luego a unas relaciones regulares con miras a la procreación de hijos, que serían los hermanos y las hermanas de Jesús. Mateo destaca este hecho, en sí indiferente, para mostrar cómo también en este punto se realizó plenamente la profecía de Isaías»[227].

Por lo que se refiere a la repercusión de Mt 1,25 en el dogma de la virginidad perpetua de María, F. Salvoni, convencido de que ἕως οὗ tiene valor «exclusivo», escribe: «Como conclusión es útil repetir que la virginidad perpetua de María, afirmada por muchos, crea problemas bíblicos no indiferentes, pues parece contradicha por claros testimonios neotestamentarios. Ella, en efecto, obliga al creyente a dar al "hasta que" de Mateo un sentido precisivo que no aparece en *ningún* otro pasaje de la

226. F. SALVONI, *Finchè non ebbe*, 38s. El texto del artículo parece contener aquí una errata.

227. F. SALVONI, *Finchè non ebbe*, 42s. El pasaje de F. Josefo sobre los esenios que admitían el matrimonio se halla en *Bel.* 2,161.

Sagrada Escritura, introduciendo así una excepción sin ningún fundamento seguro»[228].

En nuestra crítica a la postura de F. Salvoni frente a Mt 1,25 nos ocuparemos sólo de la primera parte: su desmantelamiento de la justificación lingüística de la interpretación católica; la segunda, en la que reconstruye el marco histórico de la continencia de san José hasta el parto de María, cae en gran medida dentro de la exégesis ficción. Si se ha podido decir que la traducción tradicional católica –«y sin haberla conocido, dio a luz un hijo»– es una salida desesperada para no chocar con un dogma, con mayor razón puede calificarse de tal esta reconstrucción de un matrimonio esenio de segunda clase en el caso de José y María. Estos esenios practicaban la continencia desde que la mujer, por obra naturalmente de su marido, concebía un hijo hasta después del parto. En el caso de José y María, la afirmación de que José «no la conocía» ¿no tendrá alguna relación con la concepción por obra del Espíritu Santo?

Ciertamente debemos reconocer con F. Salvoni que muchos de los textos aducidos como prueba de que ἕως, y su equivalente hebreo-arameo עד, no señala un término a la acción expresada por el verbo precedente no sirven; y, lo que es más importante, no pueden considerarse como paralelos de Mt 1,25. En expresiones como «hasta el día de su muerte», «hasta el día de hoy», ἕως es preposición, no conjunción. Dentro de este grupo se halla también Lc 1,80, que A. Feuillet –siguiendo a P. Joüon– cita para su lectura de nuestro texto: «Y el niño (= Juan)... vivía en el desierto hasta el día (ἕως τῆς ἡμέρας) de su manifestación a Israel»[229]. En todos estos casos, de una u otra manera, ἕως indica el límite de tiempo en que se realiza o se considera realizada una acción.

228. F. SALVONI, *Finchè non ebbe*, 43. Entre los estudios recientes de autores protestantes sobre la virginidad perpetua de María y Mt 1,25 véase O. PIPER, *The Virgin Birth. The Meaning of the Gospel Accounts*: Interp 18 (1964) 132-148; J. WILKINSON, *Apologetic Aspects of the Virgin Birth of Jesus Christ*: ScotJT 16 (1964) 159-181.

229. A. FEUILLET, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*, en H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, VI, Paris 1961, 21, n.8; P. JOÜON, *L'Évangile de nôtre Seigneur Jésus Christ*, 295s. De esta argumentación de P. Joüon a partir de este texto dependen sin duda las traducciones de muchos católicos.

Pero, por otra parte, la argumentación lingüística de F. Salvoni presenta puntos de una gran debilidad; y el más grave es el de una fuerte simplificación de las posibilidades semánticas de ἕως οὗ, junto al silencio sobre el sustrato arameo. Según él, cuando la acción del verbo principal seguía siendo posible, «hasta que» indica siempre el hecho de que se ha producido un cambio respecto a lo que afirma o niega la oración principal. Recordemos las palabras suyas que citábamos antes: «Para no limitar al período que precede al nacimiento de Jesús la ausencia de relaciones matrimoniales, Mateo había debido usar una expresión semejante a la del libro de Judit, donde se dice que, tras la muerte de su primer marido, "ningún hombre la conoció durante todos los días de su vida"» (16,22)[230]. Evidentemente, con una fórmula de este tipo habría desaparecido toda duda. Pero el párrafo de san Mateo y el de Judit son muy distintos. En primer lugar, san Mateo usa el imperfecto, ἐγίνωσκεν, mientras en Judit tenemos el aoristo, ἔγνων. Y precisamente es el aoristo lo que debía haber escrito san Mateo si quería decir que san José «no conoció a su esposa hasta que esta dio a luz un hijo». ¿No será que este imperfecto encierra un misterio, y que el relato de san Mateo va por otro camino?

En segundo lugar, la redacción de Mt 1,25 según la fórmula de Jdt 16,22 habría destrozado el equilibrio tanto de este versículo final como del conjunto de la narración. Decíamos, en efecto, que la lectura de M. Krämer contiene una intuición acertada: la oración «dio a luz un hijo» no puede ser secundaria; ahora bien, si se la entiende como indicación del tiempo a partir del cual José conoció a María, resulta secundaria, muy mermada en su función dentro del relato, mientras la oración precedente, «y no la conocía», se convierte en principal, e incluso recibe un énfasis desmesurado. A este respecto sorprende un tanto que F. Salvoni no someta a crítica los pasajes del libro de Daniel que M. Krämer cita en apoyo de su lectura, y que, como veremos, son los mejores paralelos bíblicos de Mt 1,25. En ellos, «hasta que» no es propiamente una conjunción temporal, y la cláusula que introduce no indica el momento en que se opera un cambio en la acción afirmada o negada por la oración precedente. Su función es muy distinta, como vamos a demostrar a continuación.

230. F. SALVONI, *Finchè non ebbe*, 39.

b) *Un complejo sustrato arameo*

Comencemos por recordar la traducción literal de Mt 1,25 que, como hemos dicho, aparece de forma general en las versiones y los comentarios protestantes: «Y cuando se despertó del sueño, José hizo como le había ordenado el ángel del Señor, y recibió consigo a su esposa, y no la conocía (o: conoció) hasta que dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús». Con M. Krämer debemos repetir que esta traducción-interpretación es poco menos que intolerable en el contexto, a pesar de que la fórmula οὐκ... ἕως οὗ pueda y deba en ocasiones entenderse en este sentido[231]. Y el motivo es: en esta traducción, el versículo final del relato, en el que se describe el cumplimiento por José de la orden del ángel, no responde armónicamente al texto de la misma (v. 20s). El ángel, en efecto, no dice nada de que san José no deberá «conocer» a María, su esposa, sino que la reciba y, cuando haya dado a luz el hijo concebido del Espíritu Santo, le ponga por nombre Jesús.

Por la correspondencia –que no sólo es de esperar a priori, sino que incluso se percibe en la redacción misma de los últimos versículos del relato– entre la orden del ángel y su ejecución, la idea de que san José no conocía a su esposa hasta que dio a luz un hijo suena claramente a intrusa. El montaje del relato exige que las acciones de «dar a luz» y «poner el nombre» estén expresadas en oraciones principales. Incluso podríamos decir que la marcha de la narración hubiera exigido que ésta terminase así: «Y cuando se despertó del sueño, José hizo como le había ordenado el ángel del Señor, y recibió consigo a su esposa; y dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús». Frente a una redacción como ésta, la que tenemos en la traducción literal resulta incómoda por presentar como acción principal la de «no conocer», a la que no se alude en el texto de la orden del ángel, y como secundaria la de «dar a luz». Suponer, como pretende F. Salvoni, que el evangelista quiere evitar que el lector, tras lo que dice en el v. 24 –«y recibió consigo a su esposa»–, piense que el matrimonio había seguido su curso normal, es decir, que san José conoció a María, y que para ello puntualiza que esto no ocurrió hasta que ella dio a luz un hijo, es todavía más violento: de este modo, todo el v.

231. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 324-328.

25 queda desconectado de los que describen el mensaje y la orden del ángel.

A continuación presentamos dos ejemplos de la construcción «no... hasta que», en los que aparentemente tenemos un paralelo estricto de Mt 1,25, entendido según la versión literal que estamos criticando, pero que en realidad son muy distintos. El primero pertenece a los fragmentos griegos del libro de Henoc y dice así:

> «Juremos con juramento todos y anatematicémonos todos que no nos apartaremos de este propósito hasta que lo llevemos a cabo (μὴ ἀποστρέψαι τὴν γνόμην ταύτην μέχρις οὗ ἂν τελήσωμεν αὐτήν) y realicemos esta obra» (6,4).

Salta a la vista que aquí la oración principal, «no nos apartaremos de este propósito», posee todo el énfasis, y que la secundaria –introducida por μέχρις οὗ, que es una fórmula sinónima de ἕως οὗ– está totalmente al servicio de la primera. Incluso podemos decir que el conjunto de principal y secundaria forma un todo estrechamente trabado. Lo mismo ocurre, aunque con matices peculiares, en esta glosa que el Neophyti I añade al texto de Gn 44,18, en la que Judá dice a José, señor de la tierra de Egipto, en el que no reconoce a su hermano:

> «Lo juro: si saco mi espada de la vaina, no la volveré a ella hasta que haya matado a todos los egipcios» (לא אתיבנא עד זמן דקטיל אנה כל מצראי)[232].

De nuevo es evidente la estrecha trabazón entre la acción principal (gramaticalmente), no volver la espada a la vaina, y la secundaria, matar a los egipcios. Las dos unidas son elemento esencial del relato, o de la estilística y el contenido de la glosa.

232. La construcción aparece tres veces. Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti I. I: Génesis*, 213. El hecho de que aquí no tengamos עד ד, sino la fórmula «reforzada» עד זמן ד, es sin duda significativo. Es claro que la palabra זמן, «tiempo», carece aquí totalmente de énfasis. ¿No habrá sido incorporada por la lengua para señalar el límite de tiempo, evitando el polivalente עד ד? Sobre las conjunciones arameas que indican este límite véase G. DALMAN, *Grammatik*, 235. Esto nos sugiere una advertencia que consideramos oportuno anticipar: en estos dos textos, y otros que contienen la misma construcción, es clara la estrecha unión de los dos miembros. En Mt 1,25, como veremos, ésta no es necesaria, ni la exige imperiosamente el sentido; el conjunto resulta más coherente uniendo el verbo precedido de «no» a la oración anterior, y suponiendo que «hasta que» marca un comienzo nuevo. Esto se debe a que en estos ejemplos el primer miembro no está unido en parataxis a otra oración, como ocurre en Mt 1,25.

Hay, en cambio, una diferencia entre este texto y el de Henoc. En el de Henoc quizá podríamos decir que lo que en realidad tenemos son dos acciones yuxtapuestas que forman una endíadis sintáctica: «no apartarnos de este propósito y llevarlo a cabo». Una vez realizada la obra, carece de sentido la idea de fidelidad al juramento. En el texto del Neophyti I, los dos miembros del conjunto no pueden separarse: el primero sin el segundo no tendría sentido. Sin embargo, en ambos casos, a nivel del contenido, el énfasis recae sobre el segundo miembro, el primero está al servicio del segundo.

Comparemos ahora estos textos con el del anuncio de las negaciones de san Pedro en san Lucas. Dice Jesús: «No cantará hoy el gallo hasta que tres veces hayas negado conocerme» (22,34). Como ya hemos indicado antes, esta fórmula es de corte claramente semítico. En cambio, la versión de san Marcos dice lo mismo en buen griego: «En esta noche, antes que el gallo cante dos veces, me habrás negado tres». En este caso –versión de san Lucas–, el primer miembro de la frase no posee el mismo énfasis que el «no apartarnos de este propósito» en el texto de Henoc; de ahí la imposibilidad de traducir el texto de san Lucas en forma de dos miembros yuxtapuestos: «No cantará el gallo y me negarás tres veces». Aquí, como lo hace ver la versión de san Marcos, el primer miembro es claramente secundario a nivel del contenido, aunque gramaticalmente sea el principal. Esta breve antología de textos en que aparece la construcción «no... hasta que» pone de relieve una vez más algo que ya conocemos: la gran diversidad de matices que semejante construcción puede expresar.

Si intentamos ahora leer Mt 1,25 entendiendo la construcción «no... hasta que» como lo exige el texto citado de Henoc –y el aparentemente paralelo del Neophyti I–, encontramos la dificultad estilística de que ya hemos hablado: el primer miembro, «y no la conocía», adquiere un énfasis que extraña por su falta de correspondencia en el texto del mensaje del ángel; el hecho de que José no conocía a su esposa se convierte en afirmación de tipo principal. Finalmente, en la teoría de F. Salvoni sobre el trasfondo de los matrimonios esenios, esta falta de correspondencia entre la descripción del cumplimiento de la orden por san José y el texto de la orden es todavía mayor: introduce en el texto una información más bien novelesca, que es totalmente ajena a la intención del relato.

Vengamos ahora a la traducción que hemos calificado de común entre los autores católicos, sobre todo a partir de P.

Joüon: «Despertado José del sueño, hizo como le había ordenado el ángel del Señor, y recibió consigo a su mujer; la cual, sin que él antes la conociese, dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús». En esta traducción, la fórmula οὐκ... ἕως οὗ está interpretada de igual modo que en san Marcos la fórmula equivalente del anuncio de las negaciones de Pedro en san Lucas: «No cantará el gallo hasta que me hayas negado tres veces» (22,34). En san Marcos leemos: «Antes que cante el gallo me habrás negado tres veces» (14,30). Contra esta lectura –y la de M. Krämer, que prácticamente es idéntica– debemos formular una objeción muy seria de tipo lingüístico: en ella se trabaja con un aoristo, no con un imperfecto, que es lo que tenemos en el texto (ἐγίνωσκεν). Esto entraña una violencia tan fuerte a la gramática del evangelista, que por sí solo basta para hacer sospechosa la interpretación. Pero en el mismo sentido apunta la anomalía que con ella se crea en el conjunto de la redacción del relato. Al comienzo del mismo se había dicho ya que María había concebido del Espíritu Santo. ¿Por qué al final debía puntualizar el narrador que María dio a luz un hijo sin que su esposo la hubiese conocido? No se puede negar que, entendiendo así el texto, la frase resulta redundante.

* * *

Tras esta crítica a las lecturas e interpretaciones que se han hecho de Mt 1,25 es natural que nos preguntemos: ¿cabe una lectura, suficientemente justificada, en la que hayan desaparecido todas las dificultades? La respuesta, a nuestro juicio, debe ser afirmativa: es posible esa lectura, y el camino para lograrla es el del sustrato arameo, señalado ya por M. Krämer. Sólo éste, en efecto, permite una lectura que se atenga al imperfecto de primer miembro, «y no la conocía», y que dé como resultado una descripción del cumplimiento de la orden del ángel por san José que corresponda admirablemente con el texto de la orden misma.

En cuanto al imperfecto ἐγίνωσκεν, ya F. Hofmans señalaba su extrañeza, apoyándose en el hecho de que los doce pasajes en que los LXX usan γιγνώσκειν en sentido sexual emplea el aoristo[233]. Dos cosas al menos son ciertas: que este imper-

233. F. HOFMANS, *Maria altijd Maagd*, 74s. También reconoce la extrañeza de este imperfecto, aunque no comparte la opinión de F. Hofmans, A. VÖGTLE, *Mt 1,25*, 38, n.21.

fecto ha de entenderse como indicación de una actitud permanente, y que, en este caso, la traducción literal del v. 25 da origen a un texto redaccional y lógicamente muy discutible. Veamos cómo es posible a un tiempo eliminar esta anomalía y conservar el imperfecto del original griego.

Entre los textos arameos citados por M. Krämer, en que עד די no tiene nada que ver con una indicación del límite dentro del cual se realiza la acción del verbo que precede, se hallan los pasajes de Daniel que forman parte de la presentación de visiones. Comencemos por citarlos en traducción literal:

> «Mirabas, hasta que (חזה הוית עד די) una piedra se desprendió no por obra de manos (de hombre), e hirió a la estatua en los pies de hierro y de barro, y los pulverizó» (2,34).
>
> «La primera bestia era como un león y tenía alas de águila. Miraba, hasta que (חזה הוית עד די) le fueron arrancadas las alas, y fue levantada de la tierra y puesta sobre los pies como un hombre, y le fue dado un corazón de hombre» (7,4).
>
> «Miraba, hasta que (חזה הוית עד די) fueron colocados tronos, y un anciano de días se sentó» (7,9).
>
> «Miraba, hasta que (חזה הוית עד די) fue matada la bestia, y fue aniquilado su cuerpo y fue entregado a la hoguera del fuego» (7,11).

En todos estos casos, incluso un profano percibe que עד די no es en absoluto una conjunción que indica el límite dentro del cual se realiza la acción expresada por el verbo que llamamos principal: la acción de mirar o ver –las dos cosas puede designar el verbo חזה– no termina cuando surge la visión; más bien ocurre lo contrario. Por eso, de este עד די dicen H. Bauer-P. Leander: «Una mención especial merece la frase que (en el libro de Daniel) es introducida por עד די, pues aquí esta conjunción ha perdido totalmente su valor de partícula que introduce una oración subordinada y sirve únicamente para introducir un acontecimiento nuevo, lleno de significado o sorprendente... La construcción recuerda mucho la árabe *hatta idha* ("hasta que / he aquí que"), que igualmente ya no tiene la función de introducir una oración subordinada»[234].

Esto, que resulta evidente a una simple lectura de los textos citados, recibe una preciosa corroboración en otros pasajes

234. H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik*, 250.286s.

del mismo libro, en los cuales tenemos la misma frase compuesta dentro de un contexto literario estrictamente paralelo: presentación de visiones. En estos casos, la conjunción o partícula que introduce el segundo miembro no es עד די, sino וארו o ואלו, que significan exclusivamente «he aquí que»; por eso Teodoción las traduce por ἰδού, y la Vulgata por *ecce*. Los cuatro pasajes en cuestión dicen:

> «Miraba (חזה הוית) en las visiones de mi cabeza sobre mi lecho, y he aquí que (ואלו) un vigilante y santo bajó de los cielos» (4,10; cf. 2,31; 4,7).
>
> «Miraba (חזה הוית) en mi visión durante la noche, y he aquí que (וארו) los cuatro vientos de los cielos removieron el mar grande» (7,2).
>
> «Contemplaba los cuernos (משתכל הוית בקרניא) y he aquí que (ואלו) otro cuerno pequeño subió (סלקת) entre ellos, y tres de los cuernos primeros fueron arrancados por él» (7,8).
>
> «Miraba (חזה הוית) en las visiones de la noche, y he aquí que (וארו) con las nubes del cielo un como hijo de hombre venía (אתה הוה) y llegó hasta el anciano de días» (7,13; cf. 7,6.7).

Comparando estos textos con los anteriores, nadie discutirá la afirmación de M. Krämer: «Al leer Dn 7 se tiene la fuerte impresión de que el autor utilizó alternativamente la conjunción עד די y ואלו o וארו simplemente para evitar la monotonía, y de que עד די desempeña una función sintáctica idéntica a la de וארו o ואלו »[235]. Con otras palabras: en los pasajes del primer grupo, la conjunción עד די posee el mismo valor que ואלו y וארו, «y he aquí que»; no es en absoluto una conjunción temporal. Incluso podríamos decir que en ciertos casos, en que no parece darse demasiado énfasis al segundo miembro, la falsa conjunción equivale a la simple copulativa, «y».

235. M. KRÄMER, *Zwei Probleme*, 330. No consideramos, en cambio, paralelo de Mt 1,25 el texto de Dn 6,25, en que tenemos la fórmula negativa «no llegaron al fondo del foso hasta que los leones se apoderaron de ellos y trituraron todos sus huesos». Prueba de ello es la traducción que de él ofrece el mismo M. Krämer: «Apenas habían tocado el fondo del foso, los leones cayeron sobre ellos...» Entendiendo del mismo modo la construcción «no... hasta que...» de Mt 1,25 tendríamos la absurda frase: «Apenas la conoció, dio a luz un hijo». El verbo del primer miembro en Dn 6,25 equivale a un aoristo griego, no a un imperfecto, que es lo que tenemos en Mt 1,25.

Así ocurre, a nuestro juicio, en estos dos pasajes de la Sabiduría de Ahiqar, de los que ofrecemos también una traducción literal:

> «Yo soy Ahiqar, el que anteriormente te salvó de una muerte inmerecida, cuando Senaquerib, el padre de este Asaradón, el rey, se enojó contra ti para matarte. Entonces te llevé a mi casa. Allí hubo cuidados para ti como (los de) un hombre con su hermano, y te oculté de él. Dije: "Lo he matado", hasta que (עדזי), después de tiempo y de muchos días, te llevé (קרבתך) delante del rey Senaquerib y quité tus pecados delante de él, y no te hizo mal» (46-50).

> «No lo matéis inocentemente (a Ahiqar). Yo os daré un esclavo, un eunuco mío. Que sea matado entre estas dos montañas en lugar de este Ahiqar; y, cuando se oiga (lo sucedido a Ahiqar), el rey enviará otros hombres detrás de nosotros para ver el cuerpo de Ahiqar. Entonces verán el cuerpo de este eunuco, mi esclavo, hasta que (עדזי después Asaradón, el rey, se acuerde (יזכר) de Ahiqar y desee su consejo y sienta pena de él» (61-65)[236].

En estos dos textos es también muy fácil ver el absurdo redaccional que resulta si la conjunción עדזי se entiende como temporal. En el primero tendríamos la afirmación de que Ahiqar estuvo diciendo: «Lo he matado» *hasta que*, pasados muchos días, llevó su amigo a la presencia de Senaquerib. Es claro que el texto quiere referirse a una acción aislada, que se realizó en un momento determinado: Ahiqar esconde al amigo y dice que lo ha matado; luego deja pasar un tiempo, y por fin lo lleva ante el rey. La traducción, por tanto, debe ser: «Dije: "Lo he matado", y, pasado un tiempo y muchos días, te llevé delante del rey Senaquerib». La misma situación tenemos en el segundo texto. ¿Qué sentido tendría afirmar que los hombres enviados por Asaradón verían el cuerpo del esclavo *hasta que* el rey se acordase de Ahiqar? Pensar que el autor quiso decir que los hombres no dejarían de ver el cuerpo del esclavo durante tanto tiempo es un descomunal desatino. La traducción correcta debe ser: «Entonces verán el cuerpo del eunuco, mi esclavo, y después Asaradón, el rey, se acordará de Ahiqar». El mismo resultado obtendríamos traduciendo עדזי por «y he aquí que»; pero en estos dos casos el contexto quizá no exija una

236. A. COWLEY, *Aramaic Papyri*, 213.214.

partícula tan enfática; más bien lo que pide es la simple copulativa, «y».

Afortunadamente, en el libro de Daniel tenemos dos versiones de un mismo texto que nos confirman lo expuesto hasta aquí respecto al valor débil de עד די. En el relato del sueño de Nabucodonosor, el descifrador Daniel dice:

> «Vio el rey bajar de los cielos un vigilante y santo, y dijo: "Abatid el árbol y destruidlo, pero dejad en la tierra el tronco con las raíces, y atadlo con cadenas de hierro y de bronce en la hierba del campo, y será bañado por el rocío del cielo, y su parte será con las bestias del campo, hasta que (עד די) pasen sobre él siete tiempos"» (4,20).

A primera vista parece que el עד די de la oración final señala el límite del tiempo en que sucederá lo dicho anteriormente. Sin embargo, el paralelo en la descripción del sueño por el mismo Nabucodonosor nos advierte al menos de una cosa: que la conjunción עד די no posee aquí necesariamente el valor de «hasta que». Las palabras del rey son:

> «En las visiones de mi espíritu, en mi lecho, vi que bajaba del cielo un vigilante y santo, y, gritando fuertemente, dijo: "Abatid el árbol y cortad sus ramas..., pero dejad en la tierra el tronco con sus raíces, y atadlo con cadenas de hierro y de bronce, y quédese así entre la hierba del campo, y en el rocío del cielo será bañado, y con las bestias será su parte en la hierba de la tierra. Su corazón de hombre cambiarán, y le será dado un corazón de bestia, y siete tiempos (ושבעה עדנין) pasarán sobre él» (4,11-13).

Al עד די que leemos en labios de Daniel corresponde en el relato de Nabucodonosor el simple waw copulativo. Y si el mismo autor del libro nos autoriza a interpretar la conjunción como lo estamos haciendo, incluso en un caso en que parece necesario entenderla como indicación de un límite de tiempo, no tendrá nada de extraño que le demos el mismo valor en este pasaje del relato:

> «Al momento se cumplió en Nabucodonosor la palabra: fue arrojado de en medio de los hombres, y comió hierba como los toros, y su cuerpo fue bañado por el rocío del cielo, hasta que (עד די) su pelo como de águilas creció, y sus uñas como de aves» (4,30).

No hay nada en el texto que aluda a que Nabucodonosor dejó de comer hierba como los toros y de ser bañado por el

rocío del cielo en el momento en que su pelo se hizo semejante al plumaje de las águilas, y sus uñas a las de las aves rapaces. El crecimiento de una pelambrera y unas uñas semejantes es algo que le ocurre a Nabucodonosor mientras vive alejado de los hombres, junto al comer hierba y el ser bañado por el rocío del cielo. La construcción con עד די, por tanto, podía haber sido sustituida, sin la menor alteración en el contenido, por otra con el simple waw o con ואדו-ואלו; con lo cual tendríamos: «Y comió hierba como los toros, y su cuerpo fue bañado por el rocío del cielo, y (o: y he aquí que) su pelo como de águilas creció».

Finalmente queremos ofrecer dos ejemplos de este uso de «hasta que» en textos griegos judíos que tienen tras sí un original hebreo o arameo. El primero se halla en el libro de Judit, en el discurso que Aquior pronuncia delante de Holofernes, y dice:

> «Y les dijo su Dios que salieran del lugar donde moraban y marchasen a la tierra de Canaán, y se instalaron allí (como peregrinos) y se enriquecieron de oro y plata y muy grandes rebaños. Y bajaron a Egipto, porque el hambre había cubierto la faz de la tierra de Canaán, y habitaron allí hasta que crecieron (καὶ παρώκησαν ἐκεῖ μέχρις οὗ διετράφησαν); y se convirtieron en una multitud numerosa, y no era posible contar su gente» (5,9s).

Esta es la traducción de A. E. Cowley[237]. Pero en este texto, μέχρις οὗ no puede poseer el significado «hasta que», el valor de conjunción temporal propiamente dicha. En tal caso tendríamos la extraña afirmación de que los israelitas sólo moraron en Egipto hasta el momento en que crecieron y se hicieron una multitud numerosa. Hay, sin embargo, un medio de conseguir que el texto pierda su estridencia lógica: leer tras

237. En R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. I: Apocrypha*, Oxford 1913 (reimpr.: 1973), 252. En la nota correspondiente dice: «Posiblemente el hebreo era עד שחיו, "mientras vivían (o: eran alimentados)". Cf. Gn 50,20». Respecto a la lengua original, A. E. Cowley se muestra seguro: «La lengua no es simplemente el griego popular, que ahora, por papiros de los primeros siglos a. C., sabemos era idéntico a la κοινὴ διάλεκτος del Nuevo Testamento, incluso cuando es independiente de todo influjo semítico. La traducción es tan literal, que puede ser retrovertida fácilmente al hebreo, y en algunos casos sólo resulta plenamente inteligible en esta retrotraducción» (244).

μέχρις οὗ un עד די arameo –o un עד ש hebreo– que no es conjunción temporal, sino el equivalente de ואר-ואלו, «y he aquí que», o de la simple partícula copulativa, «y», que introduce una frase nueva en parataxis. Según esto traducimos: «Y bajaron a Egipto... y habitaron (o: se instalaron) allí, y se alimentaron (o: y crecieron), y se convirtieron en una multitud numerosa, y no era posible contar su gente»[238]. Al menos una cosa consideramos innegable: que el contexto no tolera aquí el sentido «hasta que» para μέχρις οὗ, ni la interpretación de la frase que introduce como indicación del límite de tiempo dentro del cual se realiza la acción precedente; los israelitas siguieron habitando en Egipto después de alimentarse –recuérdese que vienen huyendo del hambre– o de crecer y convertirse en una nación numerosa.

El segundo ejemplo a que nos referíamos pertenece a los fragmentos griegos del libro de Henoc. En el pasaje que, dentro de la visión de la historia bíblica, describe la aparición de los primeros reyes de Israel, Saúl y David, leemos:

> «Y los perros devoraban las ovejas, y los jabalíes y las zorras las devoraban, hasta que suscitó (μέχρι οὗ ἤγειρεν) el Señor de las ovejas un carnero de entre las ovejas. Y el carnero este comenzó a golpear y perseguir con los cuernos, y se lanzaba contra las zorras y con ellas contra los jabalíes, e hizo perecer a muchos jabalíes (89,42s)»[239].

Que la oración introducida por μέχρι οὗ no indica el final de la acción precedente se adivina ya por la estructura redaccional del conjunto, pero la continuación del relato viene a confirmarlo. Éste, en efecto, prosigue así su narración simbólica de la caída de Saúl y del ascenso de David al trono:

238. Hay otra posibilidad de lograr aquí un texto coherente: dar a μέχρις οὗ el valor de conjunción final, «para (que)», del que podemos aducir testimonios. La traducción entonces sería: los israelitas, huyendo del hambre que asola Canaán, «bajaron a Egipto y se instalaron allí para alimentarse; y se convirtieron en una multitud numerosa».

239. Véase el texto en M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, 36s; versión inglesa en R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, 254. En los capítulos dedicados a esta visión (85-90) es muy frecuente la fórmula «veía hasta que», con la que estamos familiarizados por el libro de Daniel. Sobre la lengua original del libro de Henoc cf., además del prólogo en la edición de R. H. Charles (171-177: los capítulos 37-104 responden a un original hebreo), la obra de A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (StVTPseud 1), Leiden 1970, 15-30.

> «Y el Señor de las ovejas envió este cordero (= Samuel) a otro cordero (= David) para ponerlo como carnero al mando de las ovejas en lugar del otro carnero (= Saúl), que había abandonado el camino de él (= del Señor). Y marchó a él y le habló en silencio a solas y lo constituyó carnero y jefe y guía de las ovejas; y durante todas estas cosas los perros oprimían a las ovejas (89,45s)».

Con la aparición del primer carnero, Saúl, la acción devoradora de perros, jabalíes y zorras no termina; el segundo carnero, David, deberá luchar contra ellos. Por tanto, el μέχρι οὗ del primer texto sirve para introducir una acción nueva, no para indicar que la designada por el verbo precedente ha cesado. Así, pues, la frase en cuestión debe traducirse: «Y los perros devoraban las ovejas, y los jabalíes y las zorras las devoraban; y (o: y he aquí que) el Señor de las ovejas suscitó un carnero de entre las ovejas. Y el carnero este comenzó a golpear y perseguir con los cuernos...»

* * *

Con esta documentación –que intencionadamente no hemos querido simplificar– sobre el funcionamiento de la conjunción aramea עד די y su equivalente griega en textos de sustrato semítico podemos volver al párrafo con que san Mateo cierra su relato de las dudas de san José. Y lo que debemos decir es muy sencillo: suponiendo que en Mt 1,25 tenemos traducida la conjunción aramea עד די, y que en el original perdido ésta poseía el valor de וארו-ואלו, «y he aquí que», o del simple waw, la descripción del cumplimiento de la orden del ángel por san José armoniza perfectamente con todo lo que precede en el relato, incluido el texto de la orden misma. El original arameo, en efecto, diría:

> «Y cuando José se despertó del sueño, hizo como le había ordenado el ángel del Señor, y tomó a su esposa, y no la conocía; y he aquí que (ella) dio a luz un hijo, y (él) le puso por nombre Jesús».

De acuerdo con lo que hemos visto en algunos de los textos citados, y teniendo en cuenta que el waw hebreo-arameo es con frecuencia una partícula de subordinación (adversativa, causativa, final, etc.), el v. 25 podía traducirse: «Y tomó consigo a su esposa, pero no la conocía; y (ella) dio a luz un hijo, y (él) le puso por nombre Jesús». De esta traducción debemos decir

dos cosas: que es perfectamente posible, como lo demuestran los paralelos citados, y que con ella se logra un texto armónico, que cierra la narración sin estridencias de ningún género[240].

El primer elemento que en esta traducción-interpretación, y sólo en ella, resulta armónico y totalmente justificado es el imperfecto del primer miembro de la frase: «y no la conocía». En el plano meramente gramatical, es decir, sin ver el párrafo de que este imperfecto forma parte en el conjunto de un relato que sigue una línea narrativa y se ajusta a una estilística especiales, la traducción literal «y no la conocía» está plenamente justificada: se trata de una construcción compuesta de un primer miembro con el verbo en imperfecto y de un segundo con el verbo en aoristo, introducido por la partícula ἕως οὗ; y esto es precisamente lo que tenemos en los pasajes de Daniel que describen el comienzo de una visión («Mirabas, y he aquí que una piedra se desprendió...») y en el texto del Henoc griego que narra la aparición de Saúl («Y los perros devoraban a las ovejas..., y he aquí que el Señor de las ovejas suscitó un carnero»). Aunque no poseamos datos suficientes para afirmarlo con certeza, al menos podemos decir: el imperfecto ἐγίνωσκεν de san Mateo sería la traducción normal de una forma verbal

240. Mt 1,25 no es el único pasaje de los evangelios en que la conjunción ἕως οὗ resulta violenta si se la entiende como temporal, y a la vez da un sentido y una redacción coherentes si se la lee sobre el trasfondo del עד די arameo, en cuanto equivalente de ואלו-ארו. A nuestro juicio, esto sucede al menos en otros dos casos. En Mt 13,33 (= Lc 13,21), la parábola de la levadura que una mujer, tomándola, introdujo en tres sacos de harina, hasta que (ἕως οὗ) fermentó todo». Si ἕως οὗ se entiende aquí como conjunción temporal, y la oración de que forma parte como indicación del plazo dentro del cual se realiza la acción precedente, «introducir la levadura en la harina», el resultado es absurdo. Es, en cambio, natural decir: «la mujer introdujo la levadura en tres satos de harina, y (o: y he aquí que) fermentó todo». En Jn 9,18, tras el primer interrogatorio del ciego de nacimiento por los fariseos, la narración continúa: «No creyeron, pues, los fariseos acerca de él que era ciego y había empezado a ver, hasta que (ἕως ὅτου) llamaron a los padres del que había empezado a ver y les preguntaron...» La idea de que los fariseos sí creyeron que había sido ciego y empezado a ver después de preguntar a los padres es totalmente extraña al relato: la incredulidad de los fariseos crece a medida que avanza la narración. El texto en cuestión, que se halla en un marco salpicado de aramaísmos, admite la misma lectura que los pasajes de Ahiqar que hemos citado: «Los judíos no creyeron acerca de él que era ciego y había empezado a ver, y (o: y he aquí que) llamaron a sus padres y les preguntaron...» En los dos casos, entre el primer miembro y el segundo hay un hiato, señalado por un ἕως οὗ que funciona como un עד די arameo equivalente a ואלו-ארו o al simple waw.

compuesta, como la que se repite insistentemente en los paralelos del Daniel arameo.

Pero hay otro hecho más importante todavía. Esta lectura de Mt 1,25, gramaticalmente impecable partiendo del arameo, hace que en el final del relato haya desaparecido toda estridencia redaccional. En primer lugar, como ha podido observarse, hemos unido el inciso «y no la conocía» a lo que precede, no a lo que sigue: «Y tomó a su esposa, pero no la conocía; y (ella) dio a luz un hijo...» De este modo, la afirmación de que san José no conocía a su esposa no se halla propiamente en una oración principal –a pesar de que en griego está unida en parataxis a la precedente–, cosa que extrañaría enormemente dado el paralelismo entre el mensaje y la orden del ángel y la descripción de su cumplimiento; al menos no constituye una oración principal del mismo rango que la siguiente: «y (ella) dio a luz un hijo», que tiene un equivalente explícito en el mensaje del ángel. Esta separación entre el primer miembro y el segundo –el introducido por «hasta que»– es paralela a la que encontramos en varios de los textos arameos citados, especialmente los de relatos de visiones en Daniel y los de la Sabiduría de Ahiqar. Pero, al mismo tiempo, no podemos calificar el «y no la conocía» de oración secundaria, en la que se habla de algo totalmente ajeno al relato, sin relación alguna con lo que precede.

Para justificar esta afirmación debemos recordar el motivo de las vacilaciones de san José. Con X. Léon-Dufour, M. Krämer y otros, en este punto nos inclinamos por la hipótesis del temor reverencial: san José piensa dejar a María porque lo concebido en ella es del Espíritu Santo, es decir, por temor reverente a la presencia de Dios en su esposa[241]. El relato de san Mateo propiamente no intenta explicar por qué san José vacila, sino cómo el hijo de María, a pesar de no ser hijo de José, pertenece al linaje de David. Sin embargo, el texto, especialmente si se lee sobre el trasfondo arameo, nos permite adivinar el motivo que el evangelista asigna a la incertidumbre de José. Ahora bien, en esta hipótesis, las palabras del ángel contienen una alusión clara al temor reverencial de José: «No temas reci-

241. Véase el c. I 4 de nuestro trabajo, que lleva por título: «María y José (Mt 1,18)». Gran parte al menos de la bibliografía citada allí tiene mucho de utilizable para el estudio de Mt 1,25.

bir en tu casa a María, tu esposa, porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo». Obsérvese que esta primera parte del mensaje del ángel está compuesta de una oración principal, «no temas recibir a María, tu esposa», y una secundaria, que da el motivo del temor santo de José: «porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo». En la descripción del cumplimiento de la orden, según la lectura que hemos hecho, encontramos una correspondencia perfecta con el texto de la orden: una oración principal, «y tomó a su esposa», y otra secundaria, «pero no la conocía»[242]. Tenemos, por tanto: la idea del temor reverencial de José, expresada en la oración secundaria de la orden del ángel, reaparece en la también secundaria de la descripción del cumplimiento. Dicho con otras palabras: José toma a María, su esposa, venciendo el temor reverencial ante la obra de Dios que se ha realizado en ella; pero en cierto modo ese temor reverencial persiste: el que será padre legal de Jesús no «conoce» a María; y el imperfecto «no la conocía» sólo se explica suficientemente en la hipótesis de que el evangelista quiso referirse con él a una actitud permanente de san José, no sólo antes del parto de su esposa, sino también después.

Esto nos lleva a otro de los puntos en que nuestra lectura de Mt 1,25 hace que el final del relato armonice sin resquicios, en la redacción y en el contenido, con lo que precede. Desde el punto de vista de la redacción, decíamos siguiendo a M. Krämer, era innecesario que el narrador dijese simplemente que la ausencia de relaciones matrimoniales entre José y María sólo tuvo lugar antes que ésta diese a luz: el relato comenzaba diciendo que María había concebido del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, si se lee en el texto la afirmación de que José no conoció a su esposa hasta que ella dio a luz un hijo, se introduce en él una idea extraña al relato, una idea que rompe el paralelismo con el texto del mensaje del ángel. ¿Por qué debía puntualizar el narrador que José no conoció a María antes del parto, pero sí después? La gramática, en cambio, y la estilísti-

242. El carácter secundario del segundo miembro persiste en el caso de una traducción «literal» del mismo: «y no la conocía». Aunque gramaticalmente yuxtapuestas, la segunda oración está subordinada a la primera a nivel del sentido. Es interesante recordar que esta relación entre el final del relato, con su afirmación de que José no conocía a su esposa, y el mensaje del ángel, con su alusión al temor reverencial de José, fue señalada ya a su modo por SAN JERÓNIMO, *Adversus Helvidium*, 197.

ca hacen totalmente posible y coherente, e incluso podemos decir que exigen, la lectura que hemos propuesto: José toma a María, su esposa, pero no la «conoce».

Veamos, pues, para concluir, la correspondencia entre la redacción de las palabras del ángel y el final del relato. El ángel ordena a José dos cosas: tomar a María, su esposa, e imponer el nombre de Jesús al hijo que nacerá de ella. Entre estas dos órdenes leemos otras dos cosas: una alusión al temor reverencial de san José, o al motivo de su temor, y el anuncio de que María dará a luz un hijo. En los v. 24s tenemos igualmente: las noticias de que san José toma a su esposa y que impone el nombre de Jesús al hijo que nace de ella abren y cierran el conjunto del párrafo final; y entre estas dos noticias se hallan otras dos, que corresponden, en contenido y en orden, a los dos elementos centrales del mensaje del ángel: san José no conocía a su esposa, y ésta dio a luz un hijo. Dado que el relato de san Mateo presenta el hecho de la concepción virginal de Jesús desde el punto de vista de san José, podemos concluir: en Mt 1,25 tenemos una afirmación clara de la virginidad perpetua de María, hecha desde la perspectiva de san José, de la misión y la actitud del esposo de María en la obra de Dios que es la encarnación de su Hijo. El texto, por tanto, no sólo no se opone a la virginidad de María después del parto; aunque en una cláusula de menor categoría gramatical que la precedente y la que sigue, la afirma explícitamente. Sólo en la hipótesis de que el imperfecto «y no la conocía» alude a una actitud permanente de san José, que persiste tras el parto de María, resulta tolerable la gramática y la redacción del largo párrafo con que el evangelista san Mateo concluye su relato. Y es esta coherencia gramatical y estilística lo que hace que no sólo exista la posibilidad de interpretar aquí el «hasta que» en la línea de los textos arameos y griegos citados, sino también la necesidad.

CAPÍTULO TERCERO
JESÚS EN GETSEMANÍ (Heb 5, 7s)

Mientras las versiones tradicionales de la Biblia, tanto antiguas como modernas, han tendido más bien a la literalidad, es significativo que ante un pasaje como Heb 5,7s los traductores se permitan una libertad que el original griego no tolera. Como ejemplo citaremos una de las versiones castellanas más usadas, la de Nácar-Colunga:

> «Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarlo de la muerte, fue escuchado por su reverencial temor. Y aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia»[1].

En esta versión del v. 7 aparece un participio-gerundio, «habiendo ofrecido», y un verbo principal, «fue escuchado». El texto que así resulta parece un calco de la Vulgata: «Qui in diebus carnis suae preces supplicationesque... offerens exauditus est pro sua reverentia. Et quidem, cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, oboedientiam». Pero el original griego contiene dos participios: «habiendo ofrecido» (προσενέγκας); y «habiendo sido escuchado» (εἰσακουσθείς); y, lo que es más importante, los dos participios están unidos por la partícula καί, que ha desaparecido en la Vulgata y en la traducción de Nácar-Colunga. Por otra parte, en ambas traducciones, la coma del original entre el v. 7 y el v. 8 se ha convertido en un punto. Y no es difícil adivinar las razones que han movido a esta puntuación. Así se evita la vinculación del inciso «aunque era Hijo» (καίπερ ὢν υἱός) a lo que precede, con lo cual resultaría la extrañísima afirmación: Cristo «fue escuchado por su reverencial temor, aunque era Hijo».

Pero, a pesar de esta manipulación arbitraria del original griego, la traducción de Nácar-Colunga no da un sentido acep-

1. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, Madrid [20]1972, 643.

table. En primer lugar, si Heb 5,7 se lee sobre el trasfondo de la oración de Jesús en Getsemaní, según la narran los evangelios sinópticos, encontramos una contradicción entre los dos textos: la oración de Jesús, «pase de mí este cáliz», no fue escuchada; y así lo dice el mismo autor de Hebreos en el v. 8: «aprendió por sus padecimientos la obediencia». Jesús debió marchar a la muerte, en total aceptación de la voluntad del Padre. En segundo lugar, el corte entre los v. 7 y 8, mientras evita una unión que daría un resultado desconcertante, produce una separación tan radical que, al leer el conjunto, se tiene la impresión de que el v. 7 alude a algo totalmente distinto de lo que se describe en el v. 8: primero se dice que Jesús fue escuchado por el que era poderoso para librarlo de la muerte, y luego se añade que, a pesar de ser Hijo, aprendió la obediencia en los padecimientos, en un padecer que naturalmente incluyó la muerte.

Para que no se piense que las incongruencias de la traducción de Nácar-Colunga constituyen un caso aislado he aquí lo que dice uno de los autores más recientes que han dedicado un estudio especial a estos versículos de Hebreos: «El pasaje de Heb 5,7-10 ha presentado siempre fuertes dificultades a la exégesis. ¿Cómo puede decir este texto que la súplica de Jesús, pidiendo ser librado de la muerte, fue escuchada? ¿No habla claramente en sentido contrario, por lo que respecta a la realidad histórica, el relato sinóptico de Getsemaní? Por otra parte, semejante afirmación ¿no está al menos igualmente injustificada, dado que el texto viene a decir: 'fue escuchado, *a pesar de que* era hijo'?»[2]

No es de extrañar, por tanto, que el texto griego de Heb 5,7s haya dado lugar a una serie de lecturas fuertemente discrepantes. Ante la imposibilidad de reseñarlas aquí todas, junto a la necesidad de ofrecer una información suficiente de las mismas, acompañada de la correspondiente crítica, dedicamos las páginas que siguen a una síntesis de las principales. De este modo justificamos nuestra pretensión de sugerir una posibilidad nueva de encontrar orden en un texto que, por muchos conceptos, más bien parece un caos. Leyendo los trabajos que en los últimos decenios se han dedicado total o parcialmente a este

2. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen von Hebr.V 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes*: NT 11 (1969) 190.

difícil pasaje resulta un tanto tragicómico observar que la interpretación ofrecida por un autor, que previamente critica duramente las propuestas por otros estudiosos, adolece de los mismos defectos señalados en las otras: artificiosidad rebuscada en la combinación de las unidades sintácticas, violencia en el sentido dado a las palabras del original. Con toda humildad deseamos no dar en este escollo[3].

1. *Historia de la interpretación*

a) *Dos soluciones audaces: A. von Harnack y Th. Lescow*

Como tendremos ocasión de ver insistentemente en las páginas que siguen, la diversidad de interpretaciones o lecturas de Heb 5,7s se concreta en modos distintos de entender las palabras o expresiones siguientes y en las diferentes maneras de combinarlas: 1) σῴζειν ἐκ θανάτου, 2) εὐλάβεια, 3) ἀπό, y 4) καίπερ ὢν υἱός[4]. Partiendo de un dato lingüístico que él creía indiscutible, que καίπερ en oración participial va siempre unido a lo que precede, nunca a lo que sigue, A. von Harnack ofreció la siguiente traducción de nuestro pasaje: «Cristo, que ofreció oraciones y súplicas al que podía preservarlo de la muerte, y no

3. Remitimos, en primer lugar, a los dos comentarios más extensos: C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (EtB), I-II, Paris 1953; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ^{6}1966. Para más bibliografía sobre toda la carta y en especial sobre nuestro pasaje, cf. C. SPICQ, *Paul (Épître aux Hébreux)*: DBS 7 (1962) 272-279; E. GRÄSSER, *Der Hebräerbrief 1938-1963*: TRu 30 (1964) 189s.219-223; el mismo, *Der historische Jesus im Hebräerbrief*: ZNW 56 (1965) 63-91, esp. 76, n.67; Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief*: ZNW 58 (1967) 215-259, esp. 223, n.50; E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 190-224, esp. 191, n.1; A. VANHOYE, *Epistolae ad Hebraeos Textus de Sacerdotio Christi* (ad usum auditorum), Romae 1968-69; J. THURÉN, *Gebet und Gehorsam des Erniedrigten (Hebr.5,7-10 noch einmal)*: NT 13 (1971) 136-146; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46)* (BSRel 4), Zürich 1972, esp. 222-236; A. FEUILLET, *L'évocation de l'agonie de Gethsémani dans l'Épître aux Hébreux (5,7-8)*: EsV 86 (1976) 49-53. Respecto a estudios recientes sobre la perícopa sinóptica de Getsemaní, además de la monografía de M. Galizzi, véase J. W. HOLLERAN, *The Synoptic Gethsemane: A Critical Study* (AnGr 191 [B 61]), Rome 1973; A. FEUILLET, *Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc XXII,39-46)*: NTS 22 (1975-76) 397-417.

4. Sobre interpretaciones, especialmente antiguas, de las que nosotros no nos ocuparemos expresamente, véase C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 114-117.

fue escuchado-librado de la angustia, a pesar de que era Hijo, aprendió mediante sus padecimientos obediencia»[5].

Lo que en esta lectura más llamó la atención por la audacia que entrañaba fue la hipótesis de crítica textual en que se apoyaba A. von Harnack: en el original de la carta, el participio εἰσακουσθείς iba precedido del adverbio de negación, οὐκ; de modo que el texto, en armonía total con el relato sinóptico de Getsemaní, decía que Jesús «no fue escuchado» cuando oró al que podía librarlo de la muerte. En fecha muy temprana, por motivos dogmáticos –resultó escandalosa la afirmación de que Cristo no fue escuchado–, el adverbio fue eliminado, y toda la tradición textual ofrece un texto que constituye un auténtico enigma.

Para restar arbitrariedad a esta reconstrucción del texto, que no se apoya en ningún testigo, debemos señalar que A. von Harnack quizá no se hubiera atrevido a proponerla si no hubiese contado con lo que él consideraba un fuerte apoyo lingüístico: el καίπερ en oración nominal, o participial, aparece siempre unido a lo que precede. Y en este caso, el texto actual de Heb 5,7s da un sentido intolerable: «Y fue escuchado (librado) de la angustia, a pesar de que era Hijo»[6]. ¿Cómo se puede decir que, a pesar de ser hijo, fue escuchado? Lo natural sería más bien lo contrario: por ser hijo, fue escuchado. Sobre su convicción respecto al funcionamiento de καίπερ, A. von Harnack, en una comunicación privada a O. Michel, fechada el 28 de Marzo de 1929, se expresaba en estos términos categóricos: «Con más energía que en mi artículo debo afirmar que la construcción (καίπερ ὢν υἱός) ha de unirse a lo que precede (es decir, a εἰσακουσθείς). Estoy dispuesto incluso a establecer un premio para el que aduzca un texto en que καίπερ introduce el primer miembro de la frase y no el segundo. En el NT (Heb 7,5; 12,17; Flp 3,4), en los Padres Apostólicos (1 Clem 7,7; 16,2; Ign. Esmir. 3,3; Mart. Pol. 17,1; Herm. Vis. III,2,9; Sim. VIII,6,4;

5. A. VON HARNACK, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*, en *Sitzsungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 5, Berlin 1929, 62-73 (= *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche*, I, Berlin 1931, 234-252); la cita está tomada de p.71.

6. La misma incongruencia tendríamos dando a εὐλάβεια el otro valor, «reverencia, temor reverencial». En este caso, la preposición no equivaldría a *ab*, *a*, sino a *propter*, y el resultado sería: «fue escuchado a causa de su reverencia, a pesar de que era Hijo». ¿Tiene sentido semejante afirmación?

11,1) y en el apologista Justino (Apol. I,4,4; 7,3; 25,1; 45,5; Dial. 55,3) se halla siempre como segundo miembro, según lo exige el καί en καίπερ»[7]. A este dato lingüístico se debe también sin duda la preferencia de A. von Harnack por «angustia» para su traducción de εὐλάβεια: si este vocablo griego se traduce por «reverencia», ni el texto actual –que diría: «escuchado a causa de la reverencia, aunque era Hijo»–, ni el reconstruido por A. von Harnack –«no escuchado a causa de la reverencia, aunque era Hijo»– haría sentido.

Debido a la total ausencia de apoyo externo para la lección original reconstruida por A. von Harnack, su interpretación de Heb 5,7s encontró escasa acogida entre los estudiosos. No obstante, R. Bultmann ve en ella el único camino para leer en el pasaje un texto coherente. «Si entendemos εὐλάβεια –escribe– como temor de Dios o reverencia, la preposición ἀπό debe tener el significado de 'a causa de', y el sentido de la frase sería que Jesús fue escuchado a causa de su piedad. Pero esta interpretación parece excluida por el hecho de que el ser escuchado sólo pudo consistir en ser librado de la muerte. Por otra parte, si damos a εὐλάβεια el sentido de 'temor' o 'ansiedad', el texto viene a decir que Jesús fue escuchado de su ansiedad, es decir, librado de la ansiedad (si no de la muerte). Pero esto no satisface al contexto; en particular no hace justicia al καίπερ ὢν υἱός. Plena justicia al conjunto sólo se hace si suponemos que el texto está corrompido, y que delante de εἰσακουσθείς debía haber un οὐκ, que comprensiblemente fue suprimido por razones dogmáticas»[8].

Contra esta lectura de A. von Harnack debemos decir, en primer lugar, que la imperiosidad de la hipótesis de un οὐκ original no es tan fuerte como él afirma; καίπερ no va siempre en un segundo miembro de la frase, puede introducir también el primer miembro. Entre los ejemplos de este uso de καίπερ en la Biblia griega, señalados por J. Jeremias, destacan por su claridad los siguientes:

7. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 229, n.5. Ciertamente, en todos los pasajes aducidos, καίπερ, con el significado de «aunque, a pesar de que», introduce una oración dependiente de la que precede.

8. R. BULTMANN, εὐλαβής: TDNT 2 (1971) 715-754; la cita procede de p. 753.

> «O ve a la abeja y aprende cómo trabaja y realiza una rica labor, cuyos trabajos reyes y vasallos aprovechan para la salud, y es deseada y gloriosa para todos. Y aunque es débil (καίπερ οὖσα ἀσθενής) en la fuerza, por la sabiduría es tenida en mucha estima (Prov 6,8).
>
> El rey (David), atormentado por una fuerte sed, aunque tenía abundancia de fuentes (καίπερ ἀφθόνους ἔχων πηγάς), no podía curar con ellas su sed (4 Mac 3,10).
>
> Movido por estas palabras, Onías, el sumo sacerdote, aunque en otros casos era cauteloso (καίπερ ἄλλως εὐλαβεθείς), intercedió por él (= por Apolonio) para que el rey Seleuco no pensase que Apolonio había sido impulsado por una decisión humana y no por la justicia divina (4 Mac 4,13)»[9].

Estos textos, si no obligan imperiosamente, al menos permiten unir el inciso καίπερ ὢν υἱός de Heb 5,8 al verbo que sigue, ἔμαθεν, en lugar de hacerlo al εἰσακουσθείς que precede; y con ello, en vez de la imposible frase: «escuchado... aunque era Hijo», tendremos la al menos tolerable: «y escuchado, aprendió, aunque era Hijo, por lo que padeció la obediencia». Pero, en segundo lugar, tampoco se impone la traducción de εὐλάβεια por «temor, miedo, angustia». Traduciendo este sustantivo por «temor reverencial, reverencia», la negación delante de εἰσακουσθείς da un sentido imposible: «y no escuchado a causa de la reverencia, aunque era Hijo...» Y si, para evitar este sin sentido –siempre en la hipótesis de que καίπερ debe ir unido a lo precedente–, se entiende el ἀπό como *a, ab,* resultan dos violencias: que la audición no responde a la petición –Jesús pide ser librado de la muerte y se le concede sólo la liberación del miedo a la muerte–, y que para leer tal idea parece que se fuerza demasiado la posibilidad del texto griego, como lo demuestran las traducciones con la glosa que se ven obligadas a introducir: «escuchado *y librado* de». Finalmente, si para la hipótesis de la supresión de un οὐκ original A. von Harnack y R. Bultmann creen hallar motivos dogmáticos, contra la misma militan razones de crítica histórica, que, en una elemental dosis, podemos y debe-

9. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*: ZNW 44 (1952-53) 108, n.4. Como veremos, el campo semántico de καίπερ y su funcionamiento sintáctico son más complejos de lo que pudiera parecer a la luz de los textos citados por A. von Harnack y J. Jeremias. Pero los aducidos por éste bastan para destruir la base de la afirmación categórica del primero.

mos suponer en los copistas. El texto actual, en efecto, con su afirmación de que Jesús fue escuchado, está en contradicción con el relato sinóptico de Getsemaní. La idea de que Heb 5,7s no alude a este episodio evangélico puede caber en estudiosos modernos, enseñados a una crítica sofisticada del texto bíblico, pero no en hombres no entrenados en las complejas técnicas de la exégesis moderna y sus nada fáciles análisis literarios.

No obstante, es preciso reconocer que la hipótesis de A. von Harnack, con todo lo que entraña de bases inseguras o carentes de todo apoyo externo, da un resultado más diáfano y contiene menos dosis de imaginación que las de otros estudiosos. En un grado muy singular, esta imaginación aparece en la interpretación de Th. Lescow, que por su audacia presentamos junto a la de A. von Harnack[10]. El hecho de que καίπερ pueda introducir el primer miembro de una frase nueva –comienza diciendo Th. Lescow– no descarta totalmente la conjetura de A. von Harnack. Al rechazarla, en efecto, uniendo el inciso de καίπερ al verbo siguiente, se hace afirmar al texto algo difícil de admitir: que Jesús, por ser escuchada su oración, aprendió la obediencia[11]. Por otra parte, los intentos de entender el «fue escuchado» en el sentido de una aceptación de la voluntad de Dios o de una liberación de la angustia ante la muerte se revelan muy problemáticos[12]. La idea central del pasaje –continúa Th. Lescow– reside en la unión de προσενέγκας y ἔμαθεν: en esta insistente y angustiada oración –escuchada o no– aprendió Jesús la obediencia. Debemos, por tanto, contar con la posibilidad de que καὶ εἰσακουσθείς κτλ. constituye un paréntesis, introducido por el autor de la carta, que, «como sucede con la mayoría de los paréntesis, contribuye más a la confusión de las ideas que a su esclarecimiento»[13].

Basado en los estudios de G. Schille y G. Friedrich, Th. Lescow intenta reconstruir el himno cristiano que, según estos

10. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 223-230.
11. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 226.
12. Cf. H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief* (HNT 14), Tübingen ²1931, 43.
13. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 227. El sentido original de la súplica, salvación de la muerte que llega, se conserva hasta que el autor de Hebreos, mediante εἰσακουσθείς κτλ., anticipa el contenido del v.9: «el Hijo de Dios camina hacia la muerte con el sí de Dios, pero su comunidad sabe que marcha a la victoria, pues Dios no lo abandona a la muerte» (G. SCHILLE, *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes*: ZNW 46 [1955] 101).

estudiosos, utilizó aquí el autor de Hebreos[14]. Lo peculiar de la reconstrucción que de este himno hace Th. Lescow reside en la hipótesis de que los tres participios pasivos de Heb 5,7-10, εἰσακουσθείς, τελειωθείς y προσαγορευθείς, cuya estrecha unión había sido señalada principalmente por O. Michel y J. Jeremias, representan adiciones del autor de la carta al himno preexistente[15]. Con estas adiciones –razona Th. Lescow–, el autor adaptó el himno a su concepción y presentación de Cristo como sumo sacerdote. El himno primitivo constaba de dos estrofas, con tres versos cada una, y decía así en versión literal:

«Cristo no se glorificó a sí mismo (v. 5),

el cual oraciones y súplicas
al que podía salvarlo de la muerte
con fuerte clamor y lágrimas ofreciendo,

aprendió, en lo que padeció, la obediencia,
y vino a ser para todos los que le obedecen
causa de salvación eterna»[16].

Pero el afán excavador de Th. Lescow, animado por el deseo de resolver el enigma del texto, no se detiene aquí; como arqueólogo que cree no haber llegado aún al suelo virgen sobre el que se fueron acumulando los primeros estratos del tell, sigue cavando. Un examen atento de las dos estrofas –dice– produce la impresión de que el himno no nació de un tirón: la primera estrofa podía calificarse de «lírica», y la segunda de «épica». Este hecho sólo puede explicarse por la unión de dos elementos distintos en la historia de la tradición. Eliminando la primera estrofa como la probablemente más reciente, podemos admitir la posibilidad de que la actual introducción al himno pertenecía originariamente al mismo, de modo que éste constaba de dos estrofas, cada una de las cuales comprendía dos versos:

14. Cf. G. FRIEDRICH, *Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hbr 4,14-5,10*: ThZ 18 (1962) 95-115.

15. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 224: «los dos últimos participios se refieren claramente a la exaltación, y se han de entender en sentido sacerdotal y cultual»; J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 109. Debemos señalar, sin embargo, que O. Michel se expresa con extremada cautela, y reconoce que con esta interpretación subsiste el problema del καίπερ ὢν υἱός.

16. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 229.

«Cristo no se glorificó a sí mismo,
(sino) aprendió por lo que padeció la obediencia
y vino a ser para todos los que le obedecen
causa de salvación eterna»[17].

Ante esta táctica de cortar nudos en lugar de desatarlos, tan drásticamente aplicada por Th. Lescow, se siente la tentación de pensar: la crítica literaria seria es sin duda una ciencia, pero lo que Th. Lescow nos ofrece se asemeja mucho a una pieza de ciencia-ficción. La hipótesis, en efecto, de que el autor de Hebreos utilizó aquí un himno preexistente es posible; con muchas matizaciones, quizá incluso probable. Pero lo que escapa totalmente al control de una exégesis seria es una eliminación de elementos engorrosos, cuando no se les puede dar sentido. Entre los casos más claros de material preexistente citado y retocado, es decir, reforzado con paréntesis por un autor neotestamentario, podemos recordar la confesión de fe de 1Cor 15,3-7 y el himno de Flp 2,6-11, donde todos los estudiosos, aunque discrepen en pormenores, reconocen que san Pablo añadió glosas a un texto primitivo, incorporado a la exposición doctrinal de sus cartas. Pero estas glosas no dieron como resultado un texto confuso o rebelde a la interpretación. ¿Por qué achacar las dificultades de Heb 5,7-10 a la mano torpe de un redactor, que introdujo un caos donde todo era orden? Precisamente el autor de Hebreos es, como reconocen todos los estudiosos, el mejor estilista del NT[18]. Por lo que se refiere a la inserción de materiales preexistentes en el discurso, no podemos olvidar la habilidad con que nuestro autor introduce las abundantes citas y alusiones bíblicas. Como en nuestra crítica a la hipótesis de A. von Harnack, respecto a la de Th. Lescow debemos decir: tanta imaginación y tanta audacia sólo son explicables por la tenaz resistencia del texto actual a dar un sentido coherente sin violentar la gramática y el léxico griegos. Pero ¿es esto desesperadamente imposible? A pesar de lo que puedan hacer creer la variedad y la alambicada artificiosidad de las interpretaciones, creemos que sí.

17. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 229s. A continuación, Th. Lescow analiza las peculiaridades de este himno a Cristo y los problemas que crea la ampliación «lírica» de que fue objeto.

18. Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2* (LeDiv 58), Paris 1969, 12-17. El autor de la «carta» es «un predicador cristiano de gran talento, educado en un ambiente judeo-helenístico» (17).

b) *Agonía en Getsemaní: O. Cullmann*

Al estudiar en su *Cristología del NT* el título de Sumo Sacerdote, O. Cullmann no podía pasar por alto el pasaje de Hebreos que estamos analizando[19]. Pero lo que más llama la atención al leer las páginas que le dedica es la impresión de que apenas ha encontrado dificultades en él. Su interpretación es sin duda la más espontánea, la que menos violencia hace a los elementos del texto. Comencemos por ofrecer su traducción del texto:

> «El cual, en los días de su carne, habiendo presentado con grandes gritos y lágrimas oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y habiendo sido escuchado y librado de su angustia, aprendió, a pesar de ser Hijo, la obediencia por las cosas que padeció».

Que, al escribir estas líneas, el autor de Hebreos pensaba en Getsemaní es, según O. Cullmann, la hipótesis más problable[20]. Las expresiones «con gritos» y «lágrimas» son tan concretas, que deben referirse a un acontecimiento determinado, a un momento en que Jesús pidió ser salvado de la muerte. Como señala O. Michel, aunque el relato sinóptico de la crucifixión habla también de un «grito» de Jesús (Mt 27,50: «gritando con voz grande»; Mc 15,37; Lc 23,46), la descripción de Heb 5,7 no se ajusta bien a la escena del Calvario, donde el grito de Jesús –sin súplica explícita– precede inmediatamente a su muerte. «Sólo se puede tratar –concluye O. Cullmann– de la terrible tentación de Getsemaní, donde Jesús tenía aún la posibilidad de escoger otro camino que el de la obediencia, que debía llevarlo a la cruz»[21].

En cuanto al καίπερ ὢν υἱός, O. Cullmann no gasta una palabra para aludir al problema de su funcionamiento en la estructura

19. Cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel ³1968, 84-86.

20. Comparten esta opinión, entre otros, J. HÉRING, *L'Épître aux Hébreux* (Comm. du NT), Neuchâtel 1954, *ad loc.*; A. STROBEL, *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5,7ff.*: ZNW 45 (1954) 265s; U. LUCK, *Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief*: NT 6 (1963) 196; E. GRÄSSER, *Der historische Jesus*, 77; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 220.

21. O. CULLMANN, *Christologie*, 85. Véase, del mismo autor, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956, 25ss. Reaccionando frente a ciertos estudiosos de los últimos años, vuelve a la teoría de que Heb 5,7s alude al relato sinóptico de Getsemaní A. FEUILLET, *L'évocation de l'agonie de Gethsémani*, 49-53; la versión sinóptica más cercana al texto de Hebreos es, según A. Feuillet, la de san Lucas.

sintáctica del conjunto; su traducción supone que se ha decidido por una lectura contraria a la de A. von Harnack: «aprendió, aunque era Hijo, la obediencia». Sí se detiene, en cambio, en justificar su traducción de εὐλάβεια y de la frase de que esta palabra forma parte. «No comprendo bien –dice– cómo, en presencia de las dos traducciones posibles de εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, 'escuchado y librado de su angustia' o 'escuchado a causa de su piedad', se puede dar la preferencia a la segunda. Todo el contexto empuja a dar a εὐλάβεια el sentido de 'angustia'. En ella reside precisamente la tentación de Jesús, en ella se muestra su ἀσθένεια: como todo hombre, Jesús tiene miedo de morir. Pero Dios escuchó su oración, pues superó su angustia y pudo decir: 'No lo que yo quiero...'»[22]

Esta lectura de Heb 5,7s permite a O. Cullmann hacer unas consideraciones sobre la cristología de la carta con las que, paradójicamente, estamos de acuerdo, a pesar de que discrepemos en la exégesis del texto. Estos versículos de Hebreos –dice– son de una gran importancia para la cristología. Aquí no hay la menor huella de docetismo: Jesús es verdaderamente hombre, no simplemente Dios disfrazado de hombre. El autor emplea expresiones que muestran que, a su juicio, la angustia de Jesús fue más terrible de lo que nos permite suponer el relato evangélico. A la escena de Getsemaní, según la conocemos, es preciso añadir que Jesús, en su angustia mortal, gritó y lloró. No consideró la muerte, a la manera de un estoico resignado, como el paso natural de un estado a otro; vio en ella algo repulsivo, que Dios detesta: «el último enemigo», como dice san Pablo (1Cor 15,26). Los escritos del NT que con más fuerza insisten en la divinidad de Cristo son también los que más subrayan su humanidad; y es precisamente en la carta a los Hebreos donde la divinidad de Cristo es afirmada con mayor audacia: en ella, el Hijo es interpelado como el creador del cielo y de la tierra (1,10)[23].

22. O. CULLMANN, *Christologie*, 85. De igual modo, A. STROBEL, *Die Psalmengrundlage*, 258, n.19, ofrece una extensa argumentación en favor del significado «angustia» para εὐλάβεια. Otros autores permanecen indecisos; cf. por ejemplo, E. GRÄSSER, *Der historische Jesus*, 77.

23. O. CULLMANN, *Christologie*, 85s. Quizá aquí O. Cullmann interpreta demasiado literalmente el «gritar» y el «llorar» de Heb 5,7, olvidando el género literario del escrito. A este respecto dice acertadamente E. GRÄSSER, *Der historische Jesus*, 81: para escribir estos versículos, «nuestro autor no necesitó conocer más que la realidad de la humanidad de Jesús y el hecho de una oración angustiada en la proximidad de su muerte».

Por lo que se refiere a la relación de Heb 5,7s con la tradición evangélica sobre la oración de Jesús en Getsemaní, O. Cullmann reconoce que no es posible pronunciarse con certeza sobre la cuestión de si el autor de la carta tuvo a su disposición una tradición independiente de la sinóptica. Como en otras ocasiones (v. g., 12,3: «Considerad al que soportó contra su persona una tal oposición de parte de los pecadores»), quizá el autor piensa simplemente en episodios narrados por los evangelios.

En esta interpretación de O. Cullmann, que a primera vista parece la más coherente y espontánea, el punto más débil es la traducción de εὐλάβεια por «angustia, miedo (a la muerte)». Es indudable –como señala E. Brandenburger– que la oración participial εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας está estrechamente relacionada con la insistente súplica del orante (v. 7a), como expresión de la respuesta divina a la petición. Pero entonces, entendiendo εὐλάβεια como «angustia», el resultado es: Jesús fue escuchado de la angustia –es decir, librado de la angustia–, no de la muerte. Esto dista mucho de ser satisfactorio. En realidad, con ello no tenemos una auténtica audición de la angustiada súplica[24].

Si, como hace O. Cullmann, en Heb 5,7s se lee una alusión al episodio de Getsemaní narrado por los sinópticos, el simple εἰσακουσθείς presenta graves dificultades a la exégesis: la petición de Jesús, que suplicó ser librado de la muerte, no fue escuchada, y así lo dice el autor de la carta en los versículos que siguen y a lo largo de toda ella[25]. Por otra parte, la traducción de la frase por «escuchado de la angustia» tiene mucho de problemática, como lo prueba el hecho de que los estudiosos que entienden así el texto deben explicitarlo mediante la glosa «y librado»: «escuchado y librado de la angustia». Prescindiendo de los problemas que a su vez presente, es preciso reconocer con T. Boman que la traducción más natural de la frase es: «escuchado a causa de su reverencia o temor de Dios»[26]. Es intere-

24. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 192. De la misma opinión es R. BULTMANN, εὐλαβής, 753; aquí pueden verse bien documentados los valores de εὐλάβεια y del verbo correspondiente.

25. Cf. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, en *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967 (= NTS 10, [1963-64], 261-273), 214.

26. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 214. Véase también Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 226: «los intentos de entender el 'escuchado' en el sentido de... liberación del temor a la muerte resultan problemáticos».

sante también recordar, como hace O. Michel, que dentro de la misma carta (2,15) la angustia, el miedo a la muerte se designa mediante la expresión φόβος τοῦ θανάτου, que es sin duda la más natural en griego[27]. Al mismo tiempo, las dos veces que aparecen el sustantivo εὐλάβεια y el verbo εὐλαβεῖσθαι (12,28; 11,1), designan el temor de Dios, la piedad o reverencia[28].

Finalmente, las consideraciones que hace O. Cullmann sobre la crudeza con que el autor de Hebreos habla de la humanidad de Cristo –a pesar de ser uno de los que, dentro del NT, más claramente proclaman su divinidad– estarían mucho más justificadas en la audaz conjetura de A. von Harnack: que, según el texto original, Jesús «no fue escuchado (y librado) de la angustia». Lo más radicalmente humano, lo que de forma más dramática pone de relieve la menesterosidad del hombre, es la angustia, el miedo a la muerte. Y el relato sinóptico de Getsemaní no autoriza a decir con plena confianza que Jesús fue librado de la angustia ante la muerte, a pesar del inciso propio de san Lucas: «Y se le apareció un ángel, venido del cielo, que lo confortaba» (22,43); precisamente es san Lucas el evangelista que más insiste en la «agonía» de Jesús (22,44; en la hipótesis de su autenticidad). Los sinópticos no presentan a Jesús librado de la angustia, sino luchando con ella en la oración y superándola, aceptando la muerte como querida por Dios[29]. Si nos atenemos al texto de Heb 5,7s, es decir, si no introducimos en él lo que conocemos por los evangelios, y entendemos εἰσακουσθεὶς κτλ. como «librado de la angustia», tendremos la impresión de que el autor no se refiere al mismo episodio; o al menos no al mismo modo de interpretarlo: agonía de Jesús ante la cercanía de la muerte.

27. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 221, n.4. En 222-224, el autor ofrece una síntesis de los sentidos que pueden darse o se han dado a los términos y las expresiones clave de Heb 5,7s.

28. Cf. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 107, n.1. En Heb 11,7, que alude a Noé y el diluvio, no hay nada que haga pensar en miedo o angustia; se habla de la fe y del temor de Dios de Noé: «Por la fe Noé, avisado por Dios de cosas que todavía no se veían, inspirado por un religioso temor (εὐλαβηθείς), construyó un arca para salvación de su casa; fe por la cual condenó al mundo y fue constituido heredero de la justicia que es según la fe».

29. Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 115: «esta liberación del miedo a la muerte no tiene ninguna relación con el aprendizaje de la obediencia, del que se va a hablar inmediatamente. Finalmente, y sobre todo, Jesús pidió ser librado de la muerte, no del miedo».

No deja de causar sorpresa que C. Spicq, dando a εὐλάβεια el sentido de «piedad, reverencia», y a ἀπό el de «a causa de», venga a leer en Heb 5,7s un contenido muy semejante al que encuentra O. Cullmann[30]. Su traducción es: «Fue escuchado a causa de (su) piedad». El término εὐλάβεια –dice– parece escogido para destacar que Cristo, en medio de su angustia –en Getsemaní–, conservaba un respeto vigilante y cuidadoso de la voluntad del Padre. Expresaba su misión, y así manifestaba su obediencia, de la que el autor de Hebreos dice que la aprendió por sus padecimientos. En una agonía atroz, en la que Cristo experimenta en el más alto grado toda la debilidad de la carne, su alma humana lucha con Dios como Jacob con el ángel. Suplica a la vez escapar a la muerte, si es posible, pero principalmente que la voluntad de Dios se haga en la tierra como en el cielo. Esta aceptación fundamental es la εὐλάβεια más alta que un hombre haya demostrado jamás: somete la voluntad de Jesús a la de Dios. Y debido a este temor religioso, Cristo es escuchado, Dios lo conforta, aprende la obediencia, es hecho perfecto, realiza el acto sacerdotal por excelencia, su sacrificio redentor, y se convierte en causa de salvación eterna[31].

A esta exégesis de C. Spicq, en la que hay muchos elementos aceptables, se pueden hacer parte al menos de las objeciones que hemos formulado contra la de O. Cullmann. Sólo queremos añadir una pregunta: ¿no se puede aplicar a ella la que el mismo C. Spicq expresa contra la lectura «angustia», a saber: que Jesús pidió ser librado de la muerte, no del miedo a la muerte? Esto es lo que dice Heb 5,7 respecto a la petición. ¿No debe exigirse más correspondencia entre la fórmula que expresa la aceptación y la que describe la insistente súplica? Decir, como C. Spicq, que es escuchada la segunda parte de la peti-

30. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 115; en esto -dice- sigue a casi todos los autores medievales y a la mayoría de los modernos, cuyos nombres cita. En 114-117 recoge otras interpretaciones propuestas, que, por su escasa verosimilitud y débil consistencia, no reseñamos nosotros en nuestra exposición.

31. En *L'Épître aux Hébreux* (La Sainte Bible), Paris ³1966, 59, n.b., C. Spicq parece ofrecer una interpretación distinta, semejante a la de J. Jeremias. «Cristo –dice– no alcanzó ser sustraído a la muerte –se había encarnado para poder padecerla–, sino fue arrancado a su poder, según Hch 2,24-28. Dios, que lleva a la muerte y salva de ella (1Sm 2,6; Mt 10,28; Sant 4,12), escuchó la oración de Jesús transformando esta muerte en exaltación y gloria, según Jn 12,27s; 13,31s; 17,5; Heb 2,9».

ción de Jesús: «No se haga mi voluntad, sino la tuya», tiene todo el aspecto de una escapatoria; esta segunda parte de la oración de Jesús en Getsemaní no es propiamente una petición. Por otra parte, las especulaciones sobre el sentido de la «piedad» de Jesús en Getsemaní (y en la Pasión) resultan no poco forzadas. ¿Salen realmente del texto?

c) *Jesús exaltado tras su muerte: J. Jeremias*

La mejor prueba de que una lectura de Heb 5,7s sobre el trasfondo del relato sinóptico de Getsemaní deja una honda insatisfacción es quizá la existencia de interpretaciones que, de un modo u otro, desconectan nuestro texto de ese relato. Una de ellas, sin duda la que más resonancia y aceptación ha tenido, es la de J. Jeremias[32]. Como se ha afirmado acertadamente, en Heb 5,7s todos los elementos están estrechamente trabados, de modo que la preferencia por una interpretación –gramatical, léxica o exegética– en uno de ellos repercute necesariamente en la interpretación de los otros[33]. De ahí que incluso en elementos al parecer diáfanos, como σῴζειν ἐκ θανάτου, se haya intentado leer un contenido que podríamos llamar menos espontáneo, más sofisticado.

Para entender Heb 5,7-10 –comienza diciendo J. Jeremias–, la pregunta decisiva es: ¿qué pide Jesús «con poderoso clamor y lágrimas»? El texto no lo dice explícitamente, pero sí indirectamente al designar a Dios con la fórmula «el que podía σῴζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου»: si Jesús presenta oraciones y súplicas a Dios, único que puede «salvarlo de la muerte», parece que con ello se está diciendo que la petición de Jesús tiene como contenido el ser librado de la muerte. Sin embargo, con esto no queda resuelta la dificultad. «Salvar de la muerte», en efecto, puede significar dos cosas: salvar de la muerte, que se sabe o supone cercana, y salvar, librar de la muerte ya sufrida.

Es muy explicable –continúa J. Jeremias– que ante el claro parentesco que Heb 5,7s muestra con el relato de Getsemaní,

32. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 107-111 (= *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 319-323).
33. Cf. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 192s.

la oración a que aquí se alude haya sido regularmente entendida como súplica angustiada de Jesús ante la proximidad de su muerte. Pero esta interpretación tropieza con un fuerte obstáculo: el εἰσακουσθείς, que apunta claramente en la otra dirección, es decir, que parece exigir para σῴζειν ἐκ θανάτου el sentido de salvar de la muerte ya padecida. A confirmar esta interpretación vienen pasajes del cuarto evangelio (Jn 12,27s; 17,5; cf. 13,31s) que muestran que existía una tradición, según la cual Cristo, en su caminar hacia la cruz, no pidió ser librado de la muerte («von dem Tode»), el no morir, sino la δόξα, el ser sacado de la muerte («aus dem Tode»).

Especial importancia a este respecto tiene Jn 12,27s, donde, a semejanza de Mc 14,36, Jesús formula explícitamente la súplica de ser librado de la muerte («Ahora mi alma se ha turbado; y ¿qué diré? Padre, sálvame de esta hora»); pero, a diferencia de Mc 14,36, se corrige: «Mas para esto vine al mundo. Padre, glorifica tu nombre». Este modo de entender la oración de Jesús en Getsemaní es el que tenemos en Heb 5,7s, como lo demuestra el εἰσακουσθείς. Por tanto, lo que pide Jesús es su exaltación. Las palabras καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν κτλ. son un paréntesis, que explica el término εὐλάβεια, «reverencia, piedad». El participio «escuchado» es explicitado por el τελειωθείς del v. 9: Jesús fue escuchado al recibir la plenitud, al ser coronado con «gloria» y «honor» (2,7)[34].

Esta interpretación de J. Jeremias encontró amplio eco: la aceptan o miran con simpatía G. Braumann, U. Luck, Th. Lescow[35]. Sin embargo, las objeciones que se han formulado o pueden formularse contra ella son de mucho peso. Desde el punto de vista lingüístico, F. Scheidweiler ha señalado un dato muy importante: toda la exégesis de J. Jeremias depende de la posi-

34. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 109s. El resto de las consideraciones del autor sobre el contenido del pasaje en el contexto de la carta carecen de interés para nuestro estudio.

35. Cf. G. BRAUMANN, *Hebr 5,7-10*: ZNW 51 (1960) 278-280; U. LUCK, *Himmlisches*, 195, n.2; Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 227. G. Braumann quiere apoyar la interpretación de J. Jeremias con la hipótesis, extraordinariamente forzada a nuestro parecer, de que la locución «salvarlo de la muerte» pertenecía originariamente al lenguaje bautismal. Para la Iglesia primitiva (cf. Rom 6,3ss), el bautismo significaba un morir y resucitar, y prometía la salvación, si el bautizando creía. La frase, por tanto, se refería a la salvación de la muerte ya realizada; y el autor de Hebreos la aplicó a otro contexto (280).

bilidad de que καίπερ introduzca el primer miembro de una frase, pero más aún de su interpretación de la frase de que esta conjunción forma parte en Heb 5,7s –«aunque era Hijo, aprendió... la obediencia»– como un paréntesis. Ahora bien, καίπερ no aparece nunca al comienzo de una frase independiente, y tal sería el caso de un paréntesis; según la interpretación de J. Jeremias, el texto debía decir: «καὶ γὰρ καίπερ ὢν υἱός, aprendió por lo que padeció la obediencia»[36].

Desde el punto de vista exegético, el paréntesis de J. Jeremias no da demasiada luz. ¿Qué sentido tiene afirmar que Jesús, aunque era Hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia? Y lo que es más importante, ¿cómo se puede decir que este paréntesis explica la «reverencia» de la frase anterior? ¿Cómo el aprender obediencia puede ser signo de temor reverencial? Aun suponiendo que en todo esto podamos tener ideas cristológicas del NT, e incluso de la misma carta a los Hebreos, lo que difícilmente podrá afirmarse es que tales ideas están expresadas en nuestro texto.

Pero también respecto a su punto de partida pueden señalarse fuertes incongruencias en la interpretación de J. Jeremias. Entendiendo como él la fórmula σῴζειν ἐκ θανάτου como «sacar de la muerte», como referencia a la exaltación-glorificación, la nueva versión inglesa del NT traduce θάνατος por «sepulcro»[37]. Esta interpretación del contenido de la oración de Jesús no armoniza bien con la dramática descripción de la misma que hace el autor de Hebreos: «habiendo ofrecido oraciones y súplicas con fuerte clamor y lágrimas». Es inverosímil –escribe T. Boman– que Jesús sintiese un temor tan fuerte al sepulcro: una vez en él, es decir, una vez atravesado el umbral de la muerte, Jesús se hallaba ya en las manos de su Padre y no tenía nada que temer (cf. Lc 12,4). Un miedo sobrecogedor a lo que encontraría después de la muerte sólo puede ser miedo al juicio de Dios, cosa que naturalmente está fuera de lugar, especialmente para el autor de nuestra carta[38].

36. F. SCHEIDWEILER, *ΚΑΙΠΕΡ nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief*: Hermes 83 (1955) 220-230, esp. 225s. Cf. también E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 194, n.4.

37. *The New English Bible. New Testament* (Penguin Books 2000), Harmondsworth 1964, 364.

38. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 214.

En cuanto a la estridencia que la interpretación de J. Jeremias introduce entre la descripción de la angustiada oración de Jesús y el objeto de la súplica suscribimos plenamente las observaciones de E. Brandenburger[39]. Contra la hipótesis de que Heb 5,7 presenta a Jesús pidiendo para sí la «gloria» en el sentido joánico (Jn 12,27s) habla ya la relativamente amplia y dramática descripción del atribulado orante, su súplica acompañada de gritos y lágrimas. El texto de san Juan: «Padre, glorifica tu nombre» (12,28), que trasluce una seguridad de victoria, está tan lejos del nuestro como cercano el versículo del Salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que leemos en el relato de la Pasión según san Marcos (15,34). Uno que se siente seguro de su glorificación marcha de modo distinto a la muerte, no con fuerte clamor y lágrimas.

Finalmente, contra la interpretación de los términos τιμή, δόξα y τελειωθείς (v. 4.5.9) en la hipótesis de J. Jeremias, debemos repetir los muy serios reparos que formula A. Strobel[40]. La recepción de la «gloria» y del «honor», así como la afirmación de que «fue consumado», no se refieren a la exaltación de Cristo, según el sentido que tiene ésta en el dogma (*ascensio in coelum, sessio ad dexteram Dei*), ni tampoco a la entronización de Cristo como Señor según la entiende san Pablo (v. g. Flp 2,9), sino a la constitución de Cristo como Sumo Sacerdote para la presentación de la ofrenda (cf. Heb 2,9: «coronado de gloria y honor, para que, por gracia de Dios, gustase la muerte por todos»). Como puede verse por 5,4: «Y nadie se apropia este honor sino cuando es llamado por Dios, como Aarón», el autor de la carta considera también a Aarón como un Sumo Sacerdote adornado de gloria y honor. Igualmente, el v. 9 habla con nada avara claridad de cómo Jesús alcanzó la plenitud sacerdotal. Si el autor hubiera querido presentar la exaltación celeste de Cristo como el acontecimiento decisivo tras su muerte sacerdotal, debería haber escogido otra ordenación de las frases, otra construcción gramatical, que expresasen de un modo tolerablemente satisfactorio esa sucesión de los acontecimientos. Según el texto que leemos, el participio τελειωθείς sólo puede

39. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 216.

40. A. STROBEL, *Die Psalmengrundlage*, 259s. Véase también H. STRATHMANN, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9), Göttingen ^{9}1968, 99s.111. Sobre el difícil verbo τελειοῦν, cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 224-229.

entenderse como designación del acontecimiento primario: la constitución de Cristo como verdadero Sumo Sacerdote por sus padecimientos y su muerte.

d) *La «muerte» de Jesús y de los discípulos: T. Boman*

Si la interpretación de J. Jeremias no lee ya Heb 5,7s servilmente atado al relato sinóptico de Getsemaní, la de T. Boman rompe totalmente con él[41]. Presentando el problema de nuestro texto, dice: «Si el episodio descrito en el v. 7 es el mismo que narra el relato sinóptico de Getsemaní, el εἰσακουσθείς presenta grandes dificultades exegéticas. La petición de Jesús de ser librado de la inminente muerte no fue escuchada, como el mismo autor de Hebreos dice en los versículos que siguen y supone en toda la carta». «Todas las dificultades con que tropieza la exégesis tienen su origen en la suposición de esa identidad entre la oración angustiada de que habla Heb 5,7 y la de Getsemaní»[42].

Como preámbulo para su interpretación, en la que lo más destacado es el sentido que adquiere la afirmación de que la oración de Jesús fue escuchada, T. Boman ofrece una complicada hipótesis sobre la historia literaria del relato sinóptico de Getsemaní. En primer lugar –dice–, el actual relato presenta dos fuertes anomalías: que Jesús orase en presencia de sus discípulos y que éstos se durmiesen mientras él se debatía en una angustiada lucha interior. Pero, en segundo lugar, tanto la agonía de Jesús como el sueño de los discípulos son realidades históricas, no creaciones de la comunidad, a partir, por ejemplo, de pasajes de los Salmos que se leían sobre el trasfondo de la pasión de Jesús. La extrañeza que produce el relato sinóptico se

41. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 208-221.

42. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 214.215. Como veremos en la segunda parte de nuestro estudio, la primera afirmación de T. Boman es cierta: lo que hace enigmático este versículo de Hebreos es la afirmación de que Jesús fue escuchado. Pero no la segunda: que el único modo de resolver las dificultades es desconectar este pasaje del relato sinóptico de Getsemaní. T. Boman cita a H. WINDISCH (*Der Hebräerbrief*, excursus sobre 2,18) entre los autores que, antes que él, habían propuesto no ver en Heb 5,7 una alusión a la escena sinóptica de Getsemaní. Cf. también M. RISSI, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr.5,7-8*: ThZ 11 (1955) 28-45.

debe a que en él han sido fundidas dos tradiciones sobre dos oraciones distintas de Jesús: una en presencia de los discípulos, en la que Jesús sintió una profunda angustia, y otra en soledad y serena, la víspera de la pasión, en la que resulta comprensible el sueño de los discípulos.

De la primera oración, T. Boman cree que nos ha llegado una tradición independiente en Jn 12,27-31: «Ahora mi alma se ha turbado; y ¿qué diré? Padre, sálvame de esta hora. Mas para esto he venido a esta hora». Y una tradición distinta de esta oración angustiada de Jesús, que tuvo lugar antes de la noche de la pasión, es lo que leemos en Heb 5,7s. Pero entonces la pregunta que debemos hacernos es: ¿qué pidió Jesús en esta oración? Debió ser –responde T. Boman– algo que realmente le fue concedido. El contexto, a partir de 4,14, muestra que en esta oración Jesús actuó como Sumo Sacerdote; su oración fue una ofrenda presentada (προσενέγκας) por él a Dios. Y la ofrenda fue aceptada, la oración escuchada, porque el oferente era temeroso de Dios en extraordinaria medida (cf. 11,4). El texto mismo no especifica el contenido de la petición, pero el grito angustiado de Jesús (v. 7) era una ofrenda sacerdotal que, según el v. 3, redundó a la vez en bien del pueblo –en este caso, los discípulos– y del mismo Sumo Sacerdote –en este caso, Jesús–. Esta ofrenda sacerdotal fue tanto más eficaz, cuanto que este Sumo Sacerdote era a un tiempo el Hijo de Dios y el Sacerdote del tipo de Melquisedec (v. 5s). Por tanto, lo que Jesús pidió debió ser algo de una excepcional importancia.

Pero aunque la carta no especifica el contenido de la oración, sí dice algo de Dios, que escuchó la petición: que tenía poder para salvarlo de la muerte. Aquí –según T. Boman–, θάνατος debe tener un sentido semejante al que posee en 2,14, donde la muerte designa la extrema desgracia, tras la cual se halla el diablo (cf. también 2,9, donde se dice que la muerte corporal de Jesús impidió la muerte espiritual de los discípulos). El que la oración de Jesús fuese escuchada consistió en que una desgracia terrible, una muerte espiritual, fue evitada por Dios, y el diablo, que se escondía tras ella, derrotado. Con esta idea termina también el episodio correspondiente en san Juan: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (12,31). Así, pues, la carta a los Hebreos, en unión del evangelio de san Juan, nos permite suponer que Jesús, poco antes de su muerte, en una angustiada oración, apartó una terrible

desgracia que amenazaba a sus discípulos y a él, y entendió el hecho de que esta oración fuese escuchada como una victoria sobre el diablo.

Para concretar en qué consistió esta grave amenaza que Jesús apartó con su oración, T. Boman se fija en Lc 22,31s, donde Jesús dice a Pedro: «Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado para entregaros a la tortura[43], para zarandearos como el trigo; pero yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca; y tú, cuando te conviertas, conforta a tus hermanos». La situación en que Jesús ve aquí a Pedro y los otros discípulos es la misma que leemos en Job 1-2 (cf. Ap 12,10). Satán acusa a Pedro y a los demás apóstoles ante Dios por su fe quebradiza y pide le sean entregados para probar la verdad de su acusación. Pero Jesús –como él mismo dice– se interpone ante Dios frente a Satán con su súplica, pues sabía que la fe de sus discípulos no habría resistido entonces una prueba semejante. Esto hubiese sido una catástrofe, en primer lugar para los apóstoles, y en segundo lugar para la obra de Jesús en el mundo: si, apresados con Jesús, lo negaban ante el Sanhedrín –quizá en su misma presencia– para salvar la vida, quedarían incapacitados definitivamente para su función de apóstoles. Jesús, comprendiendo la gravedad del peligro, ora, en presencia de los mismos discípulos –es decir, sin retirarse a la soledad como hacía de ordinario– y en un estado de angustiada agonía. Y esta oración es escuchada: en Getsemaní sólo es apresado Jesús; los discípulos, todos, pueden huir y así escapar a una terrible prueba, que sin duda hubiese sido una «muerte» para ellos y para el propio Jesús, es decir, para su causa futura. De este modo, las dificultades exegéticas de Heb 5,7s desaparecen: el autor de la carta pudo hablar de que la angustiada oración de Jesús al que podía librarlo de la «muerte» fue escuchada, y de que fue escuchada a causa de su piedad o reverencia[44].

43. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 216, justifica esta traducción: ἐξαιτέω posee el sentido de «exigir la entrega de una persona, especialmente de un criminal o un esclavo, para someterlo a tortura».

44. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, 216s. A continuación, T. Boman ofrece una reconstrucción de la historia del relato sinóptico de Getsemaní. En él se deben distinguir tres estratos: uno que narraba la última noche en Getsemaní, pasada en oración serena, durante la cual los apóstoles se durmieron; otro que hablaba de una oración angustiada, una agonía, de Jesús; y un tercero representado por elementos nacidos tras la unión de los otros dos.

Hemos considerado conveniente presentar la interpretación de T. Boman con cierta extensión por dos motivos. En primer lugar, para que así se aprecien mejor las dificultades que entraña una exégesis de Heb 5,7s: la drástica solución de A. von Harnack, al reconstruir un texto primitivo sin ningún apoyo externo, dice lo mismo que la rebuscada combinación de sentidos extraños en las palabras y misteriosas relaciones entre los textos que ofrece T. Boman; sólo un texto extraordinariamente rebelde a la lectura puede dar lugar a hipótesis tan dispares y tan complicadas. En segundo lugar, porque sólo así podrá apreciarse la objeción más grave que se ha hecho a T. Boman: una presentación esquemática de su interpretación no permitiría valorarla debidamente. Tras la exposición que de ella hemos ofrecido se comprende muy bien el juicio que merece a E. Grässer: «Esta tesis, por la total ausencia de espíritu crítico en la valoración de todos los textos evangélicos y por el malabarismo combinatorio, a veces claramente fantástico, apenas encontrará eco»[45]. En términos semejantes se expresa M. Galizzi: «Es difícil aceptar las conclusiones de T. Boman, pues el método seguido por él en el análisis las hace sospechosas... Deja perplejo sobre todo la negación de la lucha agónica de Jesús en la noche de Getsemaní, negación basada en argumentos que no parecen válidos: el sueño de los discípulos y la gran calma y seguridad que Jesús manifiesta inmediatamente antes y después del episodio de Getsemaní. Este argumento podría aducirse también respecto a la oración de que habla Jn 12,27; el sueño de los discípulos pudo producirse después de haber sido testigos de la angustia de Jesús, por cansancio, incomprensión y tristeza»[46]. Es difícil sustraerse a la impresión de que, al señalar las incongruencias del relato sinóptico de la agonía de Jesús en Getsemaní, T. Boman persigue un fin utilitario: preparar el terreno para su lectura de Heb 5,7s, que es donde realmente se halla la dificultad y la estridencia.

Fijando nuestra atención en elementos concretos de la hipótesis de T. Boman debemos decir, en primer lugar, que el sentido de θάνατος propuesto por él resulta desmesuradamente forzado. Ciertamente, en Heb 2,14s se da por supuesto que Cristo libra a los hombres de la muerte eterna; pero lo que este texto dice literalmente es que él, mediante su muerte –que es

45. E. GRÄSSER, *Der historische Jesus*, 77, n.71.
46. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 10s.

muerte física, no eterna– libró a los que, por el miedo a la muerte, estaban durante toda su vida sometidos a servidumbre. Aquí, por tanto, el autor de la carta habla de la muerte física de Jesús y del miedo a la muerte física que atenaza el espíritu de todo hombre; para librar a los hombres de este miedo, no de la muerte, Jesús, el Hijo, asumió la naturaleza de carne y sangre para poder hacer también, como los «hijos», que son todos los hombres, el duro paso de la muerte física[47].

En segundo lugar, la carga sacerdotal que T. Boman atribuye al participio προσενέγκας ¿no es desorbitada, a la vez que está muy débilmente justificada? El vocablo, ciertamente, puede estar tomado del lenguaje cultual, e incluso sugerido por el uso de προσφέρων en los v. 1.3, que describen el proceder del sumo sacerdote terreno: «Debe ofrecer dones y sacrificios por los pecados»; «debe ofrecer sacrificios también por sí por los pecados». En el v. 7, que describe la condición sacerdotal de Jesús, el autor usó acertadamente el mismo verbo, «ofrecer», a pesar de que el complemento, «oraciones y súplicas», no armoniza tan perfectamente con él, para destacar el paralelismo entre el ser y el obrar de Jesús y el del sumo sacerdote judío. Pero esto no obliga a pensar que el autor no se refería a la escena de Getsemaní; más bien debemos decir que este lenguaje es, en el contexto de la carta, el modo más acertado de referirse a ella.

Finalmente, desde el punto de vista de la gramática y la redacción, la lectura de T. Boman crea más problemas que resuelve: en ella, el v. 8 resulta un sin sentido. Si el v. 7 termina diciendo que Jesús fue escuchado en su insistente súplica de ser librado de la «muerte» –una muerte especial, no se olvide–, ¿cómo entender lo que sigue, «καίπερ ὢν υἱός aprendió por lo que padeció la obediencia»? A la estridencia que T. Boman crea entre los v. 7 y 8 respecto al contenido corresponde una clara violencia en el plano gramatical. El v. 7 no contiene ningún verbo propiamente dicho, sino sólo dos participios, προσενέγκας y εἰσακουσθείς; el verbo principal del conjunto es ἔμαθεν, en el v. 8. Por tanto, la lectura del v. 7 debe hacerse en función del v. 8; y ya hemos señalado cómo, en la interpretación que T. Boman propone del εἰσακουσθείς, el v. 8 resulta desconcertante; es sin duda significativo que en su exposición apenas haga referencia a él.

47. Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 347-359.

Por lo que se refiere a la enigmática frase participial del comienzo del v. 8, καίπερ ὢν υἱός, en cualquiera de las traducciones que se den a καίπερ tropezamos con un sentido poco menos que imposible. La frase, en efecto, supone que el autor escribe partiendo de algo que es normal en la vida de los hombres: la bondad del padre con los hijos y la reverencia de los hijos hacia el padre. Ahora bien, si Jesús –según la exégesis de T. Boman– pide la liberación de sus discípulos, en cuanto continuadores de su obra, nos hallamos ante una situación totalmente particular, exclusiva de Jesús, no ante un temor a la muerte, que pesa sobre todos los hombres y del que Jesús participó en su solidaridad con los otros hijos, seres de carne y sangre, es decir, mortales. Si en 2,14 el autor dice que Jesús libró a los «hijos» del miedo a la muerte mediante la muerte, en 5,7 puntualiza que el Hijo no sólo partició en la muerte, sino también en el miedo a la muerte; de ahí su insistente súplica al que tenía poder para librarlo de la muerte. La dificultad, repetimos, reside en el εἰσακουσθείς: la oración de Jesús, según el relato sinóptico, no fue escuchada.

e) *Una redacción compleja: E. Brandenburger*

La hipótesis de que el autor de la carta a los Hebreos utilizó en 5,7-10 materiales preexistentes o que redactó el pasaje imitando expresiones de los Salmos es ya vieja. W. Bousset, por ejemplo, consideraba el conjunto como una pieza de enseñanza o exposición doctrinal cristiana, incluida por el autor en su carta-sermón. G. Schille, en cambio, quiere ver en 5,5-10 un himno que, prescindiendo de las expresiones «en los días de su carne» (v. 6) y «para todos los que le obedecen» (v. 9), comprendía cuatro estrofas, de tres versos cada una[48]. Contra esta reconstrucción de un himno cristiano primitivo, objeta acertadamente G. Friedrich: el comienzo del v. 5 no posee ninguna característica de estilo hímnico, y además, en comparación con los restantes versos del hipotético himno, es demasiado largo[49]. Este último autor, partien-

48. G. SCHILLE, *Erwägungen*, 81-109, esp. 97-104.

49. G. FRIEDRICH, *Das Lied*, 95-115, esp. 99. Por nuestra parte, la crítica a esta reconstrucción de un himno por G. Schille y G. Friedrich en Heb 5,7-10 la haremos globalmente al señalar las objeciones que pueden formularse contra la interpretación de E. Brandenburger.

do de la hipótesis del himno, propuesta por G. Schille, y de la que considera el v. 8 como un paréntesis (J. Jeremias), reconstruye un himno de dos estrofas, con tres versos cada una, que decía:

«I. El cual oraciones y súplicas
al que podía librarlo de la muerte
con fuerte clamor y lágrimas habiendo ofrecido

II. y escuchado ἀπὸ τῆς εὐλαβείας
y τελειωθείς vino a ser causante de salvación eterna
proclamado por Dios Sumo Sacerdote».

Esta reconstrucción de G. Friedrich tiene en su contra, aparte las objeciones que formulábamos a la de J. Jeremias, otra muy importante, señalada por E. Brandenburger. El lenguaje del texto es ciertamente hierático; el autor parece atado aquí a un material preexistente; pero ¿es esto prueba de que tras estos versículos se esconde un himno?[50] Este lenguaje especial se explica suficientemente en la hipótesis, sugerida ya en una u otra forma desde A. Loisy, de que el autor de Hebreos redacta imitando el estilo de algunos salmos, o incluso incorporando, tras la imprescindible adaptación, expresiones tomadas de ellos.

A. Loisy considera el largo v. 7 como un producto de reminiscencias de los Salmos, en especial de Sal 22[51]. M. Dibelius prefiere ver aquí utilizado el lenguaje de Sal 31,23 y 39,13[52]. A. Strobel, en cambio, halla la fuente principal de este pasaje de Hebreos en Sal 116 (LXX: 114 y 115)[53]. Partiendo de esta hipótesis sobre el uso de expresiones de los Salmos en Heb 5,7 y de un dato redaccional innegable –que el paso del v. 7 al 8 es muy violento–, E. Brandenburger ofrece una interpretación que en cierto modo es una forma nueva de la sugerida por W. Bousset: que en Heb 5,7-10 no tenemos un texto redactado *ad hoc* por el autor de la carta, sino la incorporación a ésta de un material preexistente[54].

Siguiendo a A. Strobel, E. Brandenburger se inclina por Sal 116 (LXX: 114) como fuente del lenguaje de Heb 5,7-10. Pero refiriéndose al v. 7 escribe: «También aquí tenemos razones para pen-

50. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 197.
51. A. LOISY, *Les livres du Nouveau Testament*, Paris 1922, 183.
52. M. DIBELIUS, *Gethsemane*, en *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen 1953, 261.
53. A. STROBEL, *Die Psalmengrundlage*, 252-266.
54. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 199-220.

sar que este texto no fue redactado *ad hoc* por el autor, sino se trata de una pieza de tradición»[55]. Pero lo más original de la exégesis de E. Brandenburger reside en el postulado, totalmente claro para él, de que entre el v. 7 y el v. 8 existe una ruptura de estilo, en la forma y en la temática. De acuerdo con esto supone que el autor incorporó aquí dos piezas tradicionales, que corresponden respectivamente al v. 7 y a v. 8-10. Estas dos piezas decían:

«I = v. 7: El cual en los días... de él[56] oraciones y súplicas
al que podía librarlo de la muerte
con fuerte clamor y lágrimas habiendo ofrecido
y escuchado ἀπὸ τῆς εὐλαβείας...

II = v. 8-10: (καίπερ) ὢν υἱός,
aprendió por lo que padeció la obediencia,
y τελειωθείς
vino a ser para todos los que le obedecen
causa de salvación eterna,
proclamado por Dios Sumo Sacerdote según
el orden de Melquisedec».

Esta reconstrucción de la redacción de Heb 5,7-10 parte de un hecho cierto, señalado por E. Brandenburger antes de entrar en la exposición y justificación de su hipótesis: que todos los intentos de encontrar un sentido diáfano al pasaje chocan con la ruptura que existe entre el v. 7 y el v. 8. «Éste –dice– es el punto neurálgico del texto»[57]. Por lo que se refiere al ob-

55. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 209. Según este autor, el trasfondo del v.7 es el v.7 del Sal 114 (LXX): «Libró (ἐξείλατο) mi alma de la muerte, mis ojos de las lágrimas».

56. Para E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 199, n.3, la expresión «de su carne» es una adición del autor de la carta al texto que utilizó. Aquí puede verse también su reconstrucción de los textos fuente. En cuanto a los puntos suspensivos al final del v.7, con ellos E. Brandenburger indica lo que afirma en 209: «Puesto que (en el v.7) no existe verbo finito, es preciso suponer que lo que ahora tenemos es un fragmento (de la pieza originaria)».

57. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 195. Y en 196 añade: «El καίπερ ὢν υἱός no puede ligarse a lo que precede; en cambio forma un conjunto coherente con lo que sigue (v.8-10). En consecuencia, la oración de relativo del v.7 se muestra claramente como un pensamiento cerrado en sí mismo y que no necesita prolongación en los v.8-10». Esta lectura de la trama sintáctica del conjunto está provocada, a nuestro juicio, por el significado «a pesar de que» atribuido a καίπερ, significado que, como veremos, no se impone, y por el convencimiento apriorístico de que la oración participial que forma –que no es necesariamente de presente, como afirma E. Brandenburger– debe leerse unida a lo que sigue, no a lo que precede.

jeto de la petición de Jesús y al hecho de que, como indica el εἰσακουσθείς, ésta fue escuchada, E. Brandenburger expresa su posición diciendo que Jesús pide ser sacado o librado de la esfera de la muerte[58]. Una liberación del miedo a la muerte no sólo es extraña al Sal 114 (LXX), utilizado como fuente, sino a todo el género de estos salmos. En las expresiones σῴζειν ἐκ θανάτου y εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας de Heb 5,7 tenemos una concepción análoga a la del Sal 114, que desborda la idea del simple deber morir. Ciertamente, para el salmista, como para el AT en general, la liberación de la esfera de la muerte incluye la preservación del morir; sólo el muerto ha caído definitivamente en la esfera, en el poder de la muerte. Pero aquí es preciso hacer dos puntualizaciones. Por un lado, ciertos círculos, dentro del judaísmo tardío, en un proceso de reflexión sobre el problema del justo, habían roto los límites de la concepción véterotestamentaria de la muerte, habían dado a los conceptos de muerte y vida una orientación escatológica, y finalmente los habían adscrito, en un dualismo espacial, a las esferas terrena y celeste. En el judaísmo helenístico, salvación «de la muerte» designaba el hecho de que el hombre, al morir, había sido trasladado a la esfera celeste. La comunidad judeo-helenística cristiana, de la que procede el fragmento recogido en Heb 5,7, leyó el Sal 114 con esta idea como trasfondo y, a pesar de que Jesús había muerto, pudo hablar de una maravillosa acogida de su súplica de ser librado de la muerte. Por otro lado, es todavía más importante para entender nuestro texto el hecho de que el Sal 114 era leído desde el punto de vista del justo atribulado, que sufre, tema que domina muchos salmos análogos[59].

A esta reconstrucción e interpretación de E. Brandenburger debemos hacer una primera objeción de tipo general: ¿Y si fuera posible lograr una lectura coherente de Heb 5,7s, sin ruptura entre el v. 7 y el v. 8? Es evidente que, en sana exégesis, la interpretación más sobria en manipulaciones ha de preferirse, sobre todo si se justifica lingüísticamente y lee en el texto un sentido diáfano. Dentro de poco intentaremos mostrar que esa lectura es posible. De momento, señalaremos los reparos principales que suscita la interpretación de E. Brandenburger.

58. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 215-218.
59. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 216s.

Según él, el trasfondo del v. 7, especialmente de la frase εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, es el v. 7 del Sal 114 (LXX), que dice:

> «Arrancó (ἐξείλατο) mi alma de la muerte,
> mis ojos de las lágrimas».

Salvación de la esfera de la muerte –para ajustarnos a la terminología de E. Brandenburger– y de las lágrimas son una misma cosa; y, por otro lado, lágrimas y clamor son expresión del desamparo y la angustia que se han apoderado del orante cuando se ve torturado por los dolores de la muerte, y con ello introducido en la esfera del abandono de Dios. De ahí que el εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας de Heb 5,7 deba entenderse –concluye E. Brandenburger– como un ser escuchado en el sentido de que Jesús fue salvado de la angustia del abandono de Dios[60].

A todo esto replicamos: ¿Cómo llamar al ἐξείλατο del Sal 114 un paralelo del εἰσακουσθείς de Heb 5,7? Recuérdese que los exegetas que dan a εὐλάβεια el sentido de «angustia» no pueden ofrecer una traducción literal de la locución, sino que necesitan añadir otro verbo: «escuchado *y librado* de la angustia». Y esto es precisamente lo que leemos en Sal 31,18 (LXX), citado también como paralelo por E. Brandenburger: «Los justos clamaron, y el Señor los escuchó y los libró (εἰσήκουσεν αὐτῶν καὶ ἐρρύσατο) de todas las tribulaciones». En Heb 5,7 no hay nada que corresponda a este ἐρρύσατο. ¿No será que el autor de la carta es aquí más original de lo que se prentende demostrar? Finalmente, la hipotética ruptura entre el v. 7 y el v. 8 y la explicación de la misma por E. Brandenburger son un modo nuevo de cortar el nudo en lugar de desatarlo. Podemos afirmar, por tanto: la audaz hipótesis de dos piezas toscamente unidas por el autor de Hebreos –un autor que maneja con notable soltura la retórica– en los v. 7-10 y el sentido que da E. Brandenburger a la expresión clave de la dificultad no se justifican, pero se explican como solución desesperada al problema que el pasaje ofrece a la interpretación[61].

60. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 218. Aquí no podemos entrar en la cuestión de qué cristología se esconde tras esta exégesis de E. Brandenburger. Aunque parece adivinarse tras su exposición, no está expresada de forma demasiado explícita.

61. Véanse las acertadas objeciones que a la teoría de una ruptura entre el v.7 y el v.8 y a la explicación ofrecida por E. Brandenburger presenta J. THURÉN, *Gebet und Gehorsam*, 136-146. Esta ruptura –dice J. Thurén– quizá es fruto únicamente de nuestra imperfecta exégesis del conjunto (136).

f) *La obra total de Jesús: M. Rissi, Ch. Maurer*

Aunque conscientes de que con ello simplificamos interpretaciones que no coinciden plenamente –téngase en cuenta que nosotros nos ocupamos sólo de Heb 5,7s y no atendemos al conjunto del contexto, que exigiría un estudio más amplio–, agrupamos aquí varios autores que están de acuerdo en un punto: Heb 5,7s no alude sólo a la agonía de Jesús en Getsemaní, narrada por los sinópticos, y habla de una oración sacerdotal de Jesús que sí fue escuchada. Así, M. Rissi lee en el texto una referencia a toda la vida de Jesús: «La forma genérica de designar el tiempo ('en los días de su carne') y el plural 'oraciones y súplicas' hacen pensar más bien en acontecimientos que se repiten durante toda la vida de Jesús... Podemos referir Heb 5,7s no sólo al episodio de Getsemaní, sino a todo el camino sacerdotal doloroso de Jesús hasta la muerte χωρὶς θεοῦ»[62]. G. Leonardi y A. Vanhoye suponen como trasfondo de nuestro pasaje de Hebreos no sólo el relato de la agonía en el huerto, sino también el de toda la pasión. «El autor –escribe A. Vanhoye– no parece haber restringido su mirada a un hecho concreto, como la agonía en el huerto, sino quiso evocar en el espíritu de los oyentes varios hechos transmitidos por la tradición, de modo que resultase una imagen global de toda la pasión de Cristo»[63]. En cuanto al carácter sacerdotal y, por tanto, diríamos salvífico –así resulta aceptable el extraño «escuchado»–, A. Vanhoye dice: «En 2,10-18, los sufrimientos de Jesús son presentados como testimonio de solidaridad; en 5,7 son presentados como una oración y una ofrenda sacerdotal»[64].

Partiendo de la que él califica de «fuerte probabilidad» de que la enigmática frase del v. 7 deba entenderse en el sentido

62. M. RISSI, *Die Menschlichkeit*, 28-45, esp. 38-41. La frase final de la cita alude a Heb 2,9, donde M. Rissi prefiere la lección χωρὶς θεοῦ a χάριτι θεοῦ.

63. Cf. G. LEONARDI, *Le tentazioni di Gesù nel NT prescindendo da quelle sinottiche nel deserto*: StPat 11 (1964) 169-200, esp. 177; A. VANHOYE, *Epistolae ad Hebraeos*, esp. 114. Con algunas matizaciones, la misma lectura hace M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 233-236: «La oración de Heb 5,7, hecha de angustia, súplicas y lágrimas, es vista en función de toda su acción sacerdotal (expresada en el pregnante προσενέγκας), es decir, hasta el Calvario, donde Cristo, por su obediencia, viene a ser 'causa de salvación' y 'sacerdote perfecto'» (234).

64. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (SN, Studia 1), Paris 1963, 106. Cf. también E. RASCO, *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr.5,7*: Gr 43 (1962) 723-755.

de «escuchado a causa de su reverencia (= temor de Dios)», Ch. Maurer se esfuerza por hallar un contexto para esta afirmación del autor de Hebreos[65]. Y lo primero que considera poco menos que axiomático es la imposibilidad de situar la afirmación de que Jesús fue escuchado en la tradición sobre la agonía en Getsemaní. En cuanto alcanza nuestro conocimiento, con esta tradición (Mc 14,32-42 par.) no va unida ninguna noticia de que Jesús, en su lucha frente al camino que se le ofrecía, fue escuchado. De ahí que la pregunta sobre de qué modo fue escuchado Jesús en Getsemaní lleve a un dilema sin salida. De las respuestas sugeridas –Jesús librado «de morir», «del miedo a la muerte», «de la muerte» en su resurrección, etc.–, ninguna se ajusta tolerablemente a la situación de Getsemaní.

Siguiendo a A. Strobel, Ch. Maurer prefiere ver como trasfondo literario de Heb 5,7 la tradición de los Salmos. «Todo el versículo –escribe– vive ante todo del Sal 116 (LXX: 114 y 115), un himno en que el orante da gracias por la liberación en un peligro de muerte»[66]. Sin embargo, reconoce una importante diferencia: ni en Sal 116 ni en otros salmos semejantes aparece la idea de que el orante fue escuchado ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Las últimas palabras de Heb 5,7 presentan un aspecto radicalmente distinto si las situamos en el actual contexto de 5,1-10 y procuramos leer la intención del autor de la carta. «La afirmación de que Cristo fue escuchado a causa de su temor de Dios –continúa Ch. Maurer– constituye la clara contrapartida del v. 3, en el que se dice que el sumo sacerdote del AT, cuya misión era presentar a Dios dones y ofrendas (v. 1), no sólo debía ofrecer por el pueblo, sino, a causa de sus propios pecados, también por sí mismo (v. 3). El Sumo Sacerdote Cristo, que, como lo indica el término técnico προσενέγκας (v. 7), también presentó ofrendas, no precisaba semejante expiación. Ciertamente, como el sumo sacerdote del AT, estaba expuesto a toda debilidad y prueba, pero en ello mostró su plena confirmación. Esta diferencia, fundamental para el autor de Hebreos, se esconde tras la afirmación de que Cristo fue probado en todo a semejanza

65. Ch. MAURER, *«Erhört wegen der Gottesfurcht», Hebr 5,7*, en H. BALTENSWEILER-BO REICKE (ed.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. O. Cullmann zum 70. Geburtstag*, Zürich-Tübingen 1972, 275-284.

66. Ch. MAURER, *Hebr 5,7*, 279.

nuestra 'excepto el pecado' (4,15), y es formulada de nuevo en 5,7: 'escuchado a causa de su temor de Dios'»[67].

Tras un breve análisis de la redacción y las ideas de v. 8-10, con especial insistencia en la palabra ὑπακοή (v. 8), que califica de central, Ch. Maurer resume su exégesis del v. 7. «Aquí tenemos –dice– una interpretación participial, si no subordinada al menos coordinada, de la afirmación capital del v. 8. Los medios para formularla han sido tomados de reminiscencias de Getsemaní y la crucifixión (Mc 14,32-42 par.; 15,34 par., y otros), y sobre todo del Sal 116; pero estos medios están rigurosamente orientados a la idea dominante del v. 8. Con esto está dicho también que los participios προσενέγκας y εἰσακουσθείς no se refieren a hechos particulares, sino al conjunto de la obra sacerdotal de Cristo. Si el término cultual προσενέγκας es aplicado a la ofrenda de oraciones y súplicas, esto indica que el lenguaje cultual de la carta a los Hebreos no es un fin en sí mismo, sino sirve para presentar la obra de Cristo, obra caracterizada por una orientación personal. Y si εἰσακουσθείς expresa la aceptación por Dios de toda la obra salvadora de Cristo, esta acogida está implícita en el τελειωθείς (v. 9)»[68].

Como habrá podido apreciarse, el común denominador de las interpretaciones que agrupamos en este apartado, por lo que se refiere al inciso εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, puede formularse así: Cristo fue escuchado en cuanto que Dios aceptó, como ofrenda sacrificial, el conjunto de su obra salvadora, que incluye una entrega total de su persona. Ahora bien, este modo de entender el rebelde «escuchado» sólo es posible a costa de olvidar un dato elemental, bien visible en el texto: que el destinatario de las oraciones y súplicas de Cristo es llamado «el que podía salvarlo de la muerte». Dentro de la tradición evangélica, sólo en la escena sinóptica de Getsemaní –y en el paralelo de Jn 12,27– encontramos a Jesús orando angustiadamente y pidiendo liberación de la muerte. Pretender, por tanto, que tras la fórmula «ofrecer oraciones y súplicas» se esconde una referencia a toda la pasión, e incluso a toda la obra de Cristo, tiene muy poco de hipótesis aceptable: sólo se explica como re-

67. Ch. MAURER, *Hebr 5,7*, 279s. Para una crítica a Ch. Maurer, por su traducción de εὐλάβεια, véase P. ANDRIESSEN, *Angoisse de la mort dans l'épître aux Hébreux*: NRTh 96 (1974) 282-292.

68. Ch. MAURER, *Hebr 5,7*, 283s.

curso desesperado para hacer inteligible el «escuchado». Y de nada servirá replicar que aquí el autor de Hebreos utiliza reminiscencias del Sal 116 (LXX: 114 y 115); los mismos estudiosos que reconocen esta utilización de expresiones de los Salmos advierten la libertad con que nuestro autor las incorpora a su redacción. Si no hubiese pensado en una ocasión concreta, en que Jesús oró angustiadamente al que podía salvarlo de la muerte, habría escrito: «habiendo ofrecido oraciones y súplicas a Dios». De ahí la acertada crítica de Th. Lescow a la interpretación de M. Rissi: «El intento de entender la oración de Jesús como una intercesión sacerdotal se viene abajo ante el σῴζειν αὐτόν»[69]. Con mayor razón resulta inadmisible la pretensión de Ch. Maurer: que el v. 7 constituye una interpretación participial de la afirmación básica del v. 8. Por otra parte, en esta lectura, la unión de καίπερ ὢν υἱός a lo que sigue viene a crear un nuevo enigma. ¿Qué sentido tiene, en efecto, decir que «aunque era Hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia»? Más bien era de esperar que se dijese lo contrario: precisamente por ser hijo no era de extrañar en él la obediencia, aun en el caso de que esta obediencia exigiese el anonadamiento. Ch. Maurer ve en la obediencia de que habla Heb 5,8 un paralelo de la mencionada en el himno de Flp 2,8; pero se ha de reconocer que, si bien en el fondo la idea expresada en los dos pasajes sea idéntica o muy semejante, en Flp 2,8 no hay nada parecido al καίπερ (ὢν υἱός).

La misma inconsecuencia entraña la identificación que Ch. Maurer hace entre εὐλάβεια y χώρις ἁμαρτίας. Que la oración de Jesús fuese escuchada «a causa de su temor de Dios», es decir, porque no tenía pecado, no es una inferencia excesivamente espontánea. Ciertamente, Jesús no tenía pecado –el autor de la carta lo afirma claramente–, y su obra salvadora fue una ofrenda aceptable a Dios; pero al nivel del lenguaje humano, que es del que debemos partir para captar el mensaje teológico de la carta-sermón, la realidad del justo que sufre y muere –por tanto, que no es escuchado si pide ser librado de la muerte– constituye un obstáculo muy serio para suponer que nuestro autor está razonando como quiere Ch. Maurer.

Finalmente, a nuestro juicio, es un tanto ingenua la justificación de esta referencia a toda la obra salvadora (sacerdotal) de

69. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 227, n.63.

Cristo mediante la expresión que encabeza el v. 7: «en los días de su carne». Por un lado, esta fórmula puede muy bien entenderse como unida al primer verbo finito del conjunto, el ἔμαθεν del v. 8, del que depende el ἔπαθεν, que alude exclusivamente a la pasión y lo más destacado de ella, la muerte[70]; el resto del versículo, compuesto simplemente de dos oraciones participiales, puede considerarse como un inciso dentro de un largo párrafo, con el cual se alude a un hecho concreto, que tuvo lugar durante la vida terrena de Jesús: la agonía en Getsemaní. Es preciso, por tanto, destacar la diferencia entre el v. 7 y el v. 8: el v. 8 habla ciertamente de la pasión y muerte de Jesús; pero sólo forzando las posibilidades significativas de su estructura sintáctica y de sus elementos se puede leer en el v. 7 una alusión a algo más que a una oración angustiada de Jesús por sí mismo (σῴζειν αὐτόν), que es lo que tenemos en el relato sinóptico de Getsemaní.

2. *Un caso de pasiva semítica*

Esta reseña de las interpretaciones que se han propuesto para Heb 5,7s, forzosamente incompleta –como es incompleta la crítica que de cada una hemos ofrecido–, ha podido hacer ver, a nuestro juicio, dónde se halla realmente la dificultad del texto: en el εἰσακουσθείς del v. 7. Por eso es quizá E. Brandenburger el que con más nitidez señala el corazón del problema: «Todas las dificultades desaparecen si se acepta la sugerencia de A. von Harnack. Sólo así resulta aceptable el καίπερ ὢν υἱός –como acertadamente afirma R. Bultmann–, y sólo así posee sentido el conjunto de los tres participios, subordinados a ἔμαθεν κτλ»[71]. Con otras palabras: sólo suponiendo que el original de la carta contenía un οὐκ delante de εἰσακουσθείς logramos un texto coherente y claro que, aludiendo a la escena sinóptica de Getsemaní, decía que Jesús «*no* fue escuchado, a pesar de ser hijo». Como hemos señalado al enumerar las objeciones con que tropiezan los diversos intentos de interpretación, en la mayoría de los casos

70. Cf. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 227: «La expresión es tan genérica que, a su luz, incluso las acciones de 'ofrecer' y 'aprender' se podían extender a toda la vida de Cristo. Pero a ello se opone el ἔπαθεν del v.8, que difícilmente hace pensar en un período de su vida terrena fuera del ámbito de la pasión».

71. E. BRANDENBURGER, *Text und Vorlagen*, 193.

–si no en todos– el malabarismo exegético denuncia claramente una preocupación por explicar el texto sin aceptar la sugerencia de A. von Harnack, pero en realidad partiendo de ella. Era preciso evitar a toda costa la extrañísima afirmación de que Jesús fue escuchado en su angustiada súplica. Así lo confiesa el propio E. Brandenburger tras las palabras que hemos citado: «Aunque esta hipótesis [de A. von Harnack] no ha de considerarse sospechosa *a priori,* sólo se la debe aceptar cuando se hayan agotado todas las posibilidades que merecen ser tomadas en serio». Desde distintos puntos de partida, aferrándose a las posibilidades que uno u otro término, una u otra unidad sintáctica, parecen ofrecer, los autores citados están poniendo en práctica esta norma exegética que se impone a sí mismo E. Brandenburger.

Ante este desalentador panorama de exégesis divergentes, edificadas a veces con materiales que otros estudiosos desechan como inservibles, se juzgará sin duda intolerablemente temerario, por no decir insensato, presumir ofrecer una solución nueva a un problema tan viejo y sobre el que tanto han trabajado los exegetas. En el mejor de los casos, ¿no vendremos a añadir a las múltiples ya ofrecidas una interpretación que sólo sirva para complicar la tarea de los estudiosos posteriores, que al menos deberán reseñarla antes de rechazarla? Como justificación de nuestro intento, que presentamos con toda la modestia exigida por la dificultad del texto y el trabajo de muy serios estudiosos, queremos hacer unas aclaraciones previas. Por una parte, los hechos lingüísticos en que vamos a apoyarnos son ciertos, totalmente ciertos; la lectura, por tanto, que aventuramos es al menos posible. Por otra, nuestra lectura e interpretación logra eliminar la estridencia del texto con una gran economía de hipótesis y sin salir apenas del mismo; a nuestro juicio, no se nos podrá tachar de malabarismo, y menos aún de construir sobre datos imaginarios. Finalmente, la lectura cuya posibilidad demostraremos hará que el conjunto de Heb 5,7s, tanto a nivel gramatical-redaccional como por lo que se refiere al sentido, dará un resultado coherente y diáfano. Así lo creemos nosotros, y así intentaremos hacer verlo.

a) *Sustrato semítico de Heb 5,7 y de toda la carta*

Entre los autores cuyas interpretaciones hemos reseñado, sólo C. Spicq menciona la posibilidad de que la extrañeza del

εἰσακουσθείς se deba a un error de traducción de un original semítico. He aquí sus propias palabras: «Si la epístola hubiese sido redactada originariamente en hebreo..., se podría suponer un error de traducción. El autor, por ejemplo, había escrito היקריב תפלות ויעתר: '(Jesús) presentó a Dios oraciones y lo invocó' (*wayye'tar*); pero el traductor leyó: *wayye'ater*, 'y él (= Dios) lo escuchó' [es decir: 'y fue escuchado (por Dios)']»[72]. Esta hipótesis, sugerida muy discretamente por C. Spicq, lingüísticamente es posible: en hebreo bíblico, la raíz עתר significa, en forma qal, «suplicar, pedir», y en nifal, «dejarse suplicar», lo cual equivale a «ser escuchado» el suplicante. Pero de este modo tendríamos un v. 7 «pendens», que vendría a decir: Cristo, «en los días de su carne, ofreció a Dios oraciones y súplicas y lo invocó, y, aunque era Hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia». ¿Qué conexión existiría entre los v. 7 y 8? En realidad, la afirmación hecha con el primer participio –o la primera forma verbal, en el hipotético original hebreo–, repetida en el segundo, está exigiendo, como la segunda cara de una moneda, alguna alusión a si esas oraciones fueron escuchadas o no. Por otra parte, ¿qué sentido tendría la frase: «lo invocó a causa de su reverencia»? Ciertamente, en la hipótesis de un original hebreo que, en escritura puramente consonántica, contenía un simple יעתר, que podía representar una forma activa o pasiva, la confusión del traductor era posible; no se trataría de una hipótesis forzada. Pero si el original contenía algo equivalente a ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, la confusión deja de ser posible. Por tanto, si para proponerla es preciso prescindir de esta expresión, la hipótesis adquiere una violencia que obliga a desecharla. De ahí, sin duda, que C. Spicq no insista en ella.

Pero es C. Spicq el comentarista de Hebreos que más espacio dedica a la lengua de la carta[73]. Mediante una larga enumeración de datos, el sabio dominico hace ver en primer lugar cómo el autor no es un hombre ignorante de la gramática, ni un profano en el arte de la palabra, de acuerdo con los cánones de la retórica griega, según afirmaciones que leemos ya en Orígenes, que dice: «Como característica, el estilo de la epísto-

72. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 117.

73. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, 351-378. Los datos que sugieren alguna forma de sustrato semítico están reunidos en 370-377. El autor ofrece abundante bibliografía sobre la cuestión.

la titulada a los Hebreos no tiene la manera simple del lenguaje del Apóstol, el cual confiesa que es vulgar en su lenguaje (2 Cor 11,6), es decir, en su frase, mientras la epístola presenta el mejor helenismo por el trabajo del estilo. Todo el que es capaz de juzgar las diferencias de la fraseología lo atestiguará»[74]. Y en palabras de un crítico moderno como E. Norden, el autor de la carta a los Hebreos es «el mejor estilista entre los escritores del NT»[75].

Sin embargo, concluida la amplia catalogación de datos sobre las cualidades de buen helenista que denuncia el autor de Hebreos, C. Spicq añade: «Dadas las excepcionales dotes literarias que hemos señalado, ningún autor moderno discute ya el problema de la lengua original de la epístola a los Hebreos: ésta fue pensada y escrita en griego. No obstante, una afirmación tan tajante es quizá temeraria. Buenos helenistas, en efecto, como Panteno, Clemente de Alejandría, san Jerónimo, san Juan Damasceno, Teodoreto, Eutalio, e incluso Cosme Indicopleustes opinaban que nuestra carta había sido escrita originariamente en hebreo y luego traducida al griego por Lucas o Clemente»[76]. Los argumentos aducidos por los autores modernos en apoyo de su preferencia por considerar Hebreos como una obra escrita originalmente en griego son ciertamente de peso: presencia de palabras, giros y locuciones que carecen de equivalente en hebreo; juegos de palabras que se explicarían difícilmente en un escritor que no redactase directamente en griego; elegancia y pureza de la lengua; uso de los LXX en las citas bíblicas; el comentario a estas citas y la argumentación a partir de ellas, que sólo tienen sentido en función de los LXX, etc. C. Spicq reconoce todo esto. No obstante, tras enumerarlos, se pregunta: estos argumentos «¿son absolutamente decisivos? Es posible, en efecto, concebir una traducción de una lengua a otra, no como un calco fiel, sino en una forma literaria muy cuidada, como una paráfrasis, e incluso en forma de una nueva redac-

74. Cf. EUSEBIO, HE VI,25,51: PG 20,584. En términos semejantes se expresaban, para citar sólo algunos autores, tanto antiguos como modernos, santo Tomás, Erasmo, F. Blass y E. Norden.

75. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Berlin ²1929 (reimpr.: Darmstadt 1956), 386.

76. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, 370. Entre los autores del siglo XIX que siguen esta tradición patrística, C. Spicq cita dos: J. H. R. Biesenthal y B. Heigl.

ción»[77]. Y a continuación C. Spicq recuerda dos casos que pudieran considerarse paralelos: la *Guerra Judía* de F. Josefo y el evangelio según san Mateo. Respecto de la primera –dice–, nadie habría sospechado que esta obra fue escrita originariamente en arameo, si el mismo F. Josefo no nos lo hubiese revelado. En cuanto al evangelio según san Mateo, el texto griego que poseemos sólo es idéntico sustancialmente al arameo que, según la tradición atestiguada desde Papías, compuso san Mateo: el traductor modificó el orden primitivo, insertó materiales nuevos, adaptó incluso las citas y realizó un amplio retoque redaccional. Si los críticos modernos aceptan la vieja tradición eclesiástica y consideran el Mateo griego como una reedición que supone una traducción, ello se debe a la noticia que nos llega de los primeros escritores cristianos, que resulta confirmada por los semitismos del texto actual. A estos ejemplos nosotros añadiríamos el de la versión griega de Daniel en los LXX: frente al literalismo de la de Teodoción, la de los LXX puede en gran medida calificarse de una obra nueva, fruto de retoques, adiciones –a veces extensas– y mejoras de estilo; sólo quizá la existencia del original semítico nos proporciona la certeza absoluta de que el texto griego de los LXX se remonta a un original hebreo-arameo. Como síntesis de la valoración literaria y lingüística de nuestra epístola citaremos las expresivas palabras de A. Vanhoye: «La carta a los Hebreos es una obra singular dentro del NT, que suscita muchas cuestiones y contiene no pocos enigmas: epístola que no es epístola, paulina que no es paulina, al mismo tiempo helenística y rabínica»[78].

Aquí no podemos enumerar todos los hechos lingüísticos que nos autorizan a pensar que el griego de Hebreos tiene tras sí un sustrato semítico; para nuestro propósito basta demostrar que este griego es obra de un judío que escribe en la lengua de Platón, pero con unos hábitos lingüísticos hebreo-arameos. Aparte los semitismos de diverso tipo señalados por C. Spicq, merece ser destacado el hecho de que M. Black, en su estudio del sustrato arameo de los evangelios y Hechos, cita once pasajes de Hebreos, frente a siete de la carta a los Romanos y cuatro

77. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, 372.

78. A. VANHOYE, *Lectiones de sacerdotio in Heb.7* (ad usum auditorum), Romae 1970, 5. Sobre las traducciones griegas del libro de Daniel, véase P. GRELOT, *Les versions grecques de Daniel*: Bib 47 (1966) 381-402.

de la segunda a los Corintios, para referirnos sólo a escritos de extensión semejante; y ofrece un interés muy especial la extensa nota que dedica a la oración circunstancial –de corte claramente semítico– en el enigmático pasaje que es Heb 11,11[79]. La conclusión a que se llega tras leer la excelente exposición de M. Black es: al menos en este versículo, el autor de nuestra carta, si no traducía del hebreo o el arameo, o utilizaba un material griego que era traducción de un original semítico, al menos escribía en griego con sintaxis hebreo-aramea.

Creemos, por tanto, que la conclusión a que llega C. Spicq, en la que no aparece la menor sombra de radicalismo, es plenamente aceptable. «La proporción de semitismos o de aramaísmos léxicos y sintácticos no rebasa la que encontramos en otros escritos del NT. Prueba con certeza el origen judío del escritor bilingüe y su familiaridad con la lengua de los LXX. Esta proporción no puede prevalecer contra la calidad excepcional del griego de esta epístola; pero, a su vez, esta calidad excepcional de su griego no es suficiente para hacer inverosímil la hipótesis de un original hebreo o arameo, atestiguado por los antiguos. Si este original existió, sería preciso considerar el texto actual, no como una traducción propiamente dicha, sino como una reelaboración muy completa, con inserción de pasajes nuevos, como 9,16-17 (que, por otra parte, es sólo un paréntesis)... Lo más verosímil es que en el texto griego actual tenemos la primera redacción de Hebreos, pero ésta debe ser concebida del modo siguiente: el autor, al escribir su carta, que es también una homilía, un tratado teológico y apologético, no hizo más que poner en orden y adaptar sermones, comentarios y notas ya redactados. La parte principal de su trabajo estaba ya elaborada antes de su puesta en forma epistolar y sus complementos parenéticos»[80].

Tras estos preámbulos sobre la índole especial del griego de nuestra carta podemos pasar al estudio, realizado a partir

79. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 83-89.

80. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, 377s. C. Spicq alude incluso a la posibilidad de que un día aparezca el original hebreo o arameo; hallazgo –dice– que no debería causar demasiada sorpresa, pues en 1896 aparecieron en la genizah de la sinagoga de El Cairo manuscritos hebreos del Eclesiástico, cuyo texto difiere notablemente del griego que conocíamos. A este caso podemos añadir hoy la serie de originales semíticos de libros de la Biblia griega y de apócrifos judíos descubiertos en el desierto de Judá a partir de 1947.

precisamente del elemento semítico que denuncia la lengua, de lo que en 5,7s es el principal causante de la dificultad: el participio εἰσακουσθείς, sin adverbio de negación delante.

b) *«Escuchado a causa de su reverencia»: posibilidad de una pasiva semítica*

En Heb 5,7, la dificultad no reside propiamente en el conjunto de la oración participial εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Los autores que en comentarios o en estudios especiales se han ocupado del pasaje señalan únicamente la bivalencia de dos de los elementos de la frase: εὐλάβεια y ἀπό; nada dicen, en cambio, de una posible bivalencia del participio pasivo de εἰσακούειν. Como veíamos, sólo C. Spicq menciona la hipótesis de que este participio sea resultado de un error de traducción, pero sin detenerse a defenderla o justificarla. En cuanto a εὐλάβεια y ἀπό, sus dos posibles valores van siempre ligados: el autor que se decide por «angustia» en el sustantivo debe dar a la preposición el significado «de»; el que prefiere para el sustantivo el valor «reverencia, temor de Dios», debe traducir la preposición por «a causa de». El contenido teológico que se lee en Heb 5,7s puede ser distinto, o al menos no totalmente idéntico, en cada autor, pero desde el punto de vista léxico las posibilidades son sólo dos en cada caso: εὐλάβεια = «reverencia», «angustia»; ἀπό = «de», «a causa de».

Prescindiendo ahora de las objeciones que hemos formulado contra algunas de las interpretaciones –v. g., contra la que, por dar a εὐλάβεια el sentido de «angustia», se ve obligada a violentar la estructura de la frase e incluso la posible referencia a la escena de Getsemaní–, veamos si es posible leer el participio εἰσακουσθείς de modo que el significado de εὐλάβεια y de ἀπό queden determinados. No se olvide que, en toda lengua, las palabras monovalentes son escasas, y que es el contexto, especialmente el inmediato, lo que fija el sentido de una unidad léxica, haciendo que la frase pierda toda vaguedad o indeterminación.

Comencemos por hacer unas breves aclaraciones respecto al significado de εὐλάβεια y ἀπό. Aparte otros matices que aquí están fuera de lugar, el sustantivo εὐλάβεια posee dos valores principales: «miedo», con sus sinónimos, y «temor reverencial,

piedad». En los LXX, el término sólo aparece tres veces: dos con el valor de «temor, miedo» (Jos 22,24; Sab 17,8) y una con el de «temor reverencial», es decir, como designación de una virtud, el «temor de Dios» (Prov 28,14). Más frecuente es el uso del verbo correspondiente, εὐλαβεῖσθαι; y en la mayoría de los casos en el sentido de «temer a Dios», según R. Bultmann[81]. A este respecto es digno de señalar que en Prov 2,8 el participio εὐλαβούμενος traduce el hebreo חסיד, «piadoso». En el griego helenístico y bizantino, εὐλάβεια designa claramente la «reverencia», el respeto a las cosas santas, en un papiro de mediados del siglo II a.C.: en él se habla de oficiales del Serapeum que no demuestran «ninguna reverencia» (οὐδεμίαν εὐλάβειαν); y en otro del siglo VI d.C., el sustantivo aparece usado como un título: «Tu reverencia»[82]. Dentro del NT, el sustantivo sólo aparece en nuestra carta: en el pasaje que estudiamos y en 12,28, donde, como dice J. Jeremias, es claro el sentido de «temor de Dios», «reverencia»: «Demos a Dios culto agradable con reverencia y temor (μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους)»[83]. Es también el autor de Hebreos el único que emplea el verbo correspondiente: en 11,7, donde es clarísima la alusión a la virtud del temor de Dios, la reverencia o piedad («Por la fe, Noé, avisado por Dios de cosas que todavía no se veían, εὐλαβηθείς, construyó un arca para salvación de su casa»). Por lo que se refiere al adjetivo εὐλαβής, es san Lucas el único que lo emplea, y siempre en el sentido de «piadoso, temeroso de Dios» (Vulgata: *timoratus, religiosus*): Lc 2,25 («Simeón, justo y εὐλαβής»); Hch 2,5 («Judíos, hombres εὐλαβεῖς»); 8,2; 22,12 («Ananías, hombre εὐλαβής según la ley»).

En cuanto a la preposición ἀπό, no es acertada la disyuntiva que ante ella plantea O. Michel. «Un cierto papel –dice– desempeña también la cuestión de si ἀπό está usada en el sentido del hebreo מן (= de, desde) o como indicación del motivo (= a causa de)»[84]. Ciertamente, la preposición hebrea מן –y su correspondiente aramea– posee con mucha frecuencia el valor

81. R. BULTMANN, εὐλαβής, 752.

82. Cf. J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1930 (reimpr.: 1963), 269. Para más referencias a la literatura judía y cristiana próxima al NT, cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin ⁶1963, 636.

83. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 107, n.1.

84. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 223.

«de, desde»; pero no son pocos los casos en que significa «a causa de». Baste citar Ex 6,9: «Y habló Moisés así a los hijos de Israel, y no escucharon a Moisés a causa de la pequeñez de espíritu (TH: מקצר רוח; LXX: [οὐκ εἰσήκουσαν] ἀπὸ τῆς ὀλιγοψυχίας) y a causa de su obrar obstinado (TH: ומעבדה קשה; LXX: καὶ ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν σκληρῶν)». Aparte, por tanto, la posibilidad de que ἀπό designe en griego extrabíblico la causa, dentro de un texto griego más o menos estrechamente vinculado al hebreo o al arameo se puede contar perfectamente con la posibilidad de que un ἀπό con valor de «a causa de» responda a la preposición semítica מן[85]. Dentro del NT, ἀπό indica la causa en Mt 18,7; Lc 19,3; 24,41; Jn 21,6; Hch 12,24, etc.

La frase que resulta en Heb 5,7, dando a ἀπό el sentido de «a causa de» y a εὐλάβεια el de «reverencia, piedad», es: «escuchado a causa de la (= su) piedad». Y comenta C. Spicq: «Es la aplicación del principio formulado por san Pedro: 'El que lo teme (ὁ φοβούμενος αὐτόν) y hace justicia es aceptable (δεκτός) a él' (Hch 10,35)»[86]. A continuación, vamos a ver cómo el paralelismo de ideas entre Heb 5,7 y este principio formulado por san Pedro es más estrecho aún de lo que quizá sugiere C. Spicq. En Hch 10,31, el Apóstol ha dicho a Cornelio: «Tu oración ha sido escuchada (εἰσηκούσθη)»; en el v. 35 da la razón de que Dios haya escuchado la oración del piadoso centurión: su *temor de Dios* lo ha hecho *aceptable* a Dios. De paso es oportuno recordar que los verbos griegos εἰσακουεῖν y δέχεσθαι, «escuchar» y «acoger, aceptar», pueden traducir un mismo verbo arameo: קבל.

Lo acertado de esta interpretación de C. Spicq, relacionando Heb 5,7 con Hch 10,35, tropieza con una dificultad, machaconamente señalada en la primera parte de nuestro estudio: si en Heb 5,7 se supone una referencia a la oración de Jesús en Getsemaní, único caso en que la tradición sinóptica lo presenta pidiendo ser salvado de la muerte, la traducción «escuchado a causa de su piedad» resulta intolerable, pues Jesús no fue librado de la muerte. Sin embargo, el paralelo de Hch 10,35, «el que

85. Sobre el valor «a causa de» del מן arameo, cf. E. VOGT, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971, 105. He aquí un ejemplo: «A causa de la grandeza (מן רבותא; Teodoción: ἀπὸ τῆς μεγαλοσύνης) que le dio Dios temblaban ante él y le temían todos los pueblos, naciones y lenguas» (Dn 5,19).

86. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, 115.

teme a Dios es aceptable a Dios, digno de ser escuchado por Dios», puede darnos la clave para resolver el enigma: ¿cómo el autor de Hebreos habla de la piedad de Jesús, y al mismo tiempo de que, en contradicción con el relato evangélico de la pasión, fue escuchado cuando oró al que podía salvarlo de la muerte? La clave a que nos referimos, escondida en las palabras de san Pedro a Cornelio, puede ser muy bien el valor especial que poseen a veces los participios pasivos en hebreo y arameo.

La torturante frase de Heb 5,7 contiene un participio pasivo; y éste es –repetimos– el verdadero culpable de la dificultad del pasaje. Ahora bien, en hebreo y arameo, los participios pasivos, además del valor equivalente al de los participios pasivos castellanos, poseen el de nuestros adjetivos en -ble: temible, amable. Como fácil ilustración de este hecho citaremos el conocido pasaje de la visión de Jacob, que nos es familiar por el introito de la misa de la Dedicación de una iglesia: «Quam terribilis est locus iste». El original hebreo dice: «Y temió (Jacob) y dijo: ¡Qué terrible (מה־נורא) es este lugar; no es éste sino casa de Dios y puerta de los cielos» (Gn 28,17; cf. Sal 76,8; etc.; 89,8: נערץ, «temible»; 18,4: מהלל, «laudable, digno de alabanza»)[87]. El mismo fenómeno encontramos en hebreo rabínico y en todos los dialectos arameos[88]. Un claro reflejo de este valor del participio pasivo hebreo-arameo tenemos en el evangelio de san Lucas. El saludo de Isabel a María dice: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν (1,42); el cántico de Zacarías comienza con la misma fórmula, pero el participio ha sido sustituido por el adjetivo verbal: εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ (1,68). En uno y otro caso, la versión cristiano-palestinense y la Peshitta traducen mediante el participio pasivo de la raíz ברך, forma pael.

Aplicando esto a la extraña frase participial de Heb 5,7, y contando al menos con la verosimilitud de que aquí tengamos un texto griego vinculado de algún modo al hebreo o el arameo, su sentido originario pudo ser: «Y siendo digno de ser es-

87. Véase P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma ²1947, 343; E. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. by A. E. Cowley, Oxford ²1910 (reimpr.: 1957), 356s.

88. Cf. M. H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, 160: participio pasivo con valor de gerundivo latino; H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (reimpr.: Hildesheim-New York 1969), 297; F. SCHULTHESS, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924 (reimpr.: Hildesheim 1965), 64.

cuchado a causa de la reverencia». Como es fácil ver, en esta frase ha desaparecido toda la estridencia entre el participio y la expresión ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, cuya traducción más espontánea es: «a causa de la reverencia o piedad». Para que esta lectura del εἰσακουσθείς se convierta de posible en probable, aparte el sentido tolerable y diáfano que da al conjunto, es oportuno recordar los numerosos autores modernos que hablan de material preexistente utilizado aquí por el autor de la carta, o de lenguaje hecho de expresiones bíblicas. Pero creemos que no es preciso suponer tras nuestro texto un original semítico para leerlo así: el uso de un participio pasivo con valor de adjetivo verbal es perfectamente comprensible y explicable en un autor judeocristiano que escribe directamente en griego.

Antes de ofrecer nuestra reconstrucción completa del texto, que abarca los v. 7-8, debemos analizar la tercera oración participial, καίπερ ὢν υἱός, que constituye el elemento del pasaje cuya dificultad más ha dado que hacer a los estudiosos, después de la segunda.

c) *καίπερ ὢν υἱός: «¿aunque era hijo?»*

En cierto modo, la traducción literal del segundo participio, «escuchado», dando a εὐλάβεια el sentido de «reverencia», produce la impresión de un corte brusco entre el v. 7 y el v. 8; no es de extrañar, por tanto, que E. Brandenburger propusiera la hipótesis de que aquí tenemos dos piezas preexistentes –la primera, en forma fragmentaria–, unidas torpemente por el autor de Hebreos. Por otra parte, como decíamos, la razón de que A. von Harnack se atreviera a reconstruir un original que hablaba de que Jesús «no fue escuchado» fue un dato lingüístico que él consideraba innegable: que el καίπερ con oración participial o nominal va unido siempre a lo que precede, no a lo que sigue, y que su significado es «aunque, a pesar de que». Ahora bien, si nos atenemos a este valor y esta construcción de καίπερ, la lectura que hemos ofrecido de la oración participial precedente da como resultado una afirmación que no tiene sentido: «Y siendo digno de ser escuchado a causa de su piedad, a pesar de ser Hijo». Semejante afirmación es absurda. Sin embargo, nuestra interpretación de εἰσακουσθείς no nos obliga a leerla en el texto.

Los casos aducidos por A. von Harnack en apoyo de su postura son claros: en todos ellos, καίπερ significa «aunque» e

introduce una oración participial que constituye el segundo miembro de la frase. Así ocurre –dice– en las cuatro ocasiones en que la conjunción aparece en el NT, además de nuestro texto (Flp 3,4; Heb 7,5; 12,17; 2Pe 1,12), en los Padres Apostólicos (1Clem 7,7; 16,2; Ign. Esmir. 3,3; Mart. Pol. 17,1; Herm. Vis. III,2,9; Sim. VIII,6,4; 11,1) y en Justino (Apol. I,4,4; 7,3; 21,1; 45,5; Dial. 55,3). Nosotros nos permitimos dudar de que así suceda en un caso: Heb 7,5, del que hablaremos más adelante.

Esta seguridad de A. von Harnack respecto a la construcción sintáctica de καίπερ sufrió –decíamos– un duro golpe con el breve artículo de J. Jeremias, en el que aduce ejemplos claros de que la conjunción puede introducir también el primer miembro de una frase; en Heb 5,7s, por tanto, era al menos posible unir el καίπερ ὢν υἱός al verbo ἔμαθεν, que es el primer verbo finito del conjunto[89]. Pero J. Jeremias, seguido por todos los autores, no cuenta con la posibilidad de que καίπερ signifique cosa distinta de «aunque, a pesar de que». Entre la serie de pasajes de la Biblia griega en que J. Jeremias señala una construcción con καίπερ unida a lo que sigue recordemos dos:

> «La abeja, aunque es débil en la fuerza (καίπερ οὖσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενής), por su sabiduría es tenida en mucha estima» (Prov 6,8).
>
> «El rey (David), padeciendo una fuerte sed, aunque tenía fuentes abundantes (καίπερ ἀφθόνους ἔχων πηγάς), no podía apagar su sed con ellas» (4Mac 3,10; cf. también 2Mac 4,34; 4 Mac 3,15; 4,13).

Hay, sin embargo, dos casos claros en la Biblia griega, no citados por J. Jeremias, en que aparece la construcción de A. von Harnack: καίπερ unido a lo que precede; pero con una diferencia: en ellos, la conjunción, si se traduce por «aunque», no hace sentido; sí lo hace, en cambio, dándole el valor de «pues», de modo que la oración participial correspondiente expresa el motivo de lo afirmado antes. Estos casos son:

> «Después del lapso de tiempo dicho, los escribas dijeron al rey que no se podía hacer el censo de los judíos a causa de su multitud innumerable, pues estaban (καίπερ ὄντων) los más todavía a lo largo del país, unos quietos aún en las casas,

89. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 108, n.4.

otros de camino, de modo que resultaba imposible a todos los estrategos de Egipto» (3Mac 4,17s)[90].

«No fueron tan fieros los leones contra David, ni tan abrasador el horno ardiente de Misael, como ardía en ella (= en la madre de los Macabeos) el instinto de maternidad al ver cómo eran torturados sus siete hijos. Pero, con la razón de su piedad, la madre apagó tantos y tan grandes padecimientos. Porque debéis considerar también que, si la mujer hubiese sido débil de espíritu, pues era madre (καίπερ μήτηρ οὖσα), habría llorado por ellos» (4Mac 16,3-5).

Dentro del NT hay un caso en que, a nuestro juicio, la traducción ordinaria de καίπερ por «aunque, a pesar de que», da un resultado desconcertante; y, en cambio, ese desconcierto desaparece entendiendo la conjunción como causal. Se trata de Heb 7,5, que dice:

«Porque los de entre los hijos de Leví que reciben el sacerdocio tienen mandamiento, según la ley, de cobrar el diezmo del pueblo, esto es, de sus hermanos, *pues* habían salido (καίπερ ἐξεληλυθότας) de los riñones de Abrahán».

¿Qué sentido tiene decir, según la traducción común entre los comentaristas, que los levitas sacerdotes cobraban el diezmo «del pueblo, esto es, de sus hermanos, *aunque* habían salido de los riñones de Abrahán»? En nuestra versión, la oración participial introducida por καίπερ cumple una misión muy clara: expresar el motivo de que los del pueblo que deben pagar el diezmo a los levitas-sacerdotes son hermanos de éstos; unos y otros descendían de Abrahán. Por otra parte, así se entiende mejor la oposición que describe el v. 6: Melquisedec, que no era de ascendencia levítica y, por tanto, no descendía de Abrahán, cobró diezmo a Abrahán, el padre de los levitas.

Vale la pena que examinemos con cierta detención el pasaje de 4Mac. Por una parte, lo más importante en él no es

90. Cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I: Apocrypha. II: Pseudepigrapha,* Oxford 1913 (reimpr.: 1973), I, 168. El texto del final del v.18 no es seguro. Según E. Kautzsch es preciso suplir: «reunirlos a todos (los judíos)». En gran medida al menos, esta hipótesis de una laguna se hace innecesaria traduciendo καίπερ por «pues»: la imposibilidad de efectuar el censo se debe a la dispersión de los judíos por todo el país (κατὰ τὴν χώραν), bien porque están en sus casas, bien porque se hallan en camino (πόρον) o en lugar (τόπον) apartado, inaccesible a los estrategos.

quizá la cuestión de si la oración participial con καίπερ va unida a lo que precede o a lo que sigue, sino el hecho claro de que la conjunción no admite el significado «aunque». ¿Qué sentido tendría decir que la mujer, aunque era madre, habría llorado por sus hijos torturados? Lo natural es sin duda lo contrario: por ser madre, debía llorar en un momento tan doloroso. Pero el resultado no es más coherente si, traduciendo la conjunción por «aunque», la construcción que forma se une a lo que precede. ¿Habría lógica en la afirmación de que la mujer, «si hubiese sido débil de espíritu, aunque era madre, habría llorado a sus hijos? La acción de llorar, expresada en el verbo principal, es algo natural en una madre que ve morir a sus hijos en medio de atroces tormentos; para no llorar en una ocasión semejante, una madre necesita una excepcional entereza de espíritu. El único modo, por tanto, de lograr un sentido coherente en el conjunto del párrafo es traducir καίπερ por «pues» y unir la oración que introduce a lo que precede.

Por otra parte, junto a la semejanza o identidad de construcción sintáctica en 4Mac 16,5 y Heb 5,7s, tenemos una innegable afinidad en el sentido, o al menos en los supuestos –no expresados explícitamente– que condicionan éste: la relación amorosa entre madre e hijos por un lado, y de padre e hijo por otro. Por lo que se refiere al texto de Hebreos, su enunciado parece estar hecho sobre un principio de ley natural: un padre escucha las peticiones de su hijo, y un hijo venera, reverencia a su padre.

A la luz, por tanto, de los textos griegos citados y de estas consideraciones, podemos ofrecer la traducción completa de Heb 5,7s, en la que –a nuestro modesto entender– han desaparecido todas las dificultades:

> «El cual (= Cristo), en los días de su carne, habiendo ofrecido oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte con poderoso clamor y lágrimas, y siendo digno de ser escuchado a causa de su reverencia, pues era hijo, aprendió por lo que padeció obediencia».

Al entender εἰσακουσθείς como adjetivo verbal, la frase que forma queda en cierto modo *pendens,* a no ser que se suponga lo que viene a decir la tercera oración participial con su καίπερ: que Jesús era digno de ser escuchado por su condición de hijo, y de hijo piadoso, reverente. Algunos autores traducen υἱός con artículo y con mayúscula, como leyendo en el inciso

una alusión a la filiación divina de Jesús. Esta alusión ciertamente se da, pero no directamente: la ausencia de artículo delante de υἱός da a entender que el autor habla aquí de Cristo aplicándole el lenguaje que emplearía también para referirse a un padre terreno. Se trata de un caso en que, como señala M. Zerwick, la ausencia de artículo ante un nombre concreto indica que quien habla o escribe se refiere más a la naturaleza que a la persona o entidad concreta. Como paralelo puede servir este pasaje de la misma carta a los Hebreos: «¿Qué hijo hay al que no castiga (su) padre? (τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ;)» (12,7)[91]. En un hijo es natural suponer reverencia y piedad hacia su padre, y en un padre la predisposición a escuchar la súplica de un hijo. En el caso de Jesús, al ser Hijo de Dios, el que podía salvarlo de la muerte, la natural reverencia de hijo era motivo suficiente para hacerlo digno de ser escuchado. Hasta cierto punto nos atreveríamos a decir que el autor de nuestra carta escribe aquí teniendo como trasfondo las palabras de Jesús: «¿Quién habrá entre vosotros a quien su hijo pidiere pan... por ventura le dará una piedra? O si le pidiere un pez, ¿por ventura le dará una serpiente? O si le pidiere un huevo, ¿por ventura le dará un escorpión?» (Mt 7,9s; Lc 11,11s).

Por lo que se refiere al modo de inserción de καίπερ, con la oración que introduce, en el conjunto de un párrafo, que puede ser más o menos complejo en estructura sintáctica y redacción, consideramos oportuno hacer algunas puntualizaciones. Los ejemplos citados por A. von Harnack en apoyo de su teoría son de una uniformidad perfecta; los aducidos por J. Jeremias en contra de ella son más irregulares en estructura. A nuestro juicio, hablar de una dualidad de posibilidades entraña aquí una simplificación violenta: καίπερ unido a lo que precede o a lo que sigue no define exactamente la realidad lingüística. En varios casos, tanto de los aducidos por J. Jeremias –con valor de «aunque»– como de los citados por nosotros, puede hablarse perfectamente de vinculación a lo que precede y a lo que sigue; quizá gramaticalmente la unión sea retrospectiva, pero al

91. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, § 179. Aunque a primera vista no lo parezca, el mismo razonamiento se esconde tras las palabras de Pedro a Cornelio: «Dios no es aceptador de personas, sino que en toda nación el que le teme (= reverencia) le es acepto». Por eso decíamos que entre éstas y Heb 5,7s hay un estrecho paralelismo.

nivel del contenido la oración participial de καίπερ está ligada también a lo que sigue. Aplicando esto a Heb 5,7s, tendremos: dado que las tres oraciones que preceden a la principal –la de ἔμαθεν en el v. 8– son participiales, debemos hablar más bien de orientación de todo el v. 7 y primer inciso del v. 8 –καίπερ ὢν υἱός– a la segunda parte de éste, en que se halla el verbo principal del conjunto. En cierto modo, por tanto, la adversativa «aunque» está presente también en nuestra traducción: Jesús aprendió en sus padecimientos la obediencia, a pesar de que era digno de ser escuchado por el que podía salvarlo de la muerte a causa de su reverencia, pues era hijo.

d) *El contexto próximo de Heb 5,7s*

Nuestra lectura de Heb 5,7s viene a dar la razón a los autores que, desde el punto de vista de la redacción del texto, han sugerido interpretaciones más drásticas. Así ocurre, en primer lugar, con la de A. von Harnack: la hipótesis de que el texto original decía que Jesús «no fue escuchado» encerraba una intuición acertada. Naturalmente, con esto solo no se solucionaba todo el problema del texto, pero al menos sí la parte más importante. En nuestra lectura, el autor de la carta dice indirectamente que Jesús no fue escuchado en su angustiada súplica al que podía salvarlo de la muerte: al decir que, «siendo digno de ser escuchado a causa de su reverencia, pues era hijo, aprendió por lo que padeció la obediencia», está afirmando –o mejor, recordando a sus lectores, que sin duda conocen bien la historia de la pasión– que Jesús no fue escuchado.

De igual modo, nuestra lectura del difícil pasaje pone de relieve lo acertado de la intuición de Th. Lescow. Según él, prescindiendo de las dos oraciones participiales –καὶ εἰσακουσθείς... καίπερ ὢν υἱός–, tendríamos un texto coherente: «Cristo, habiendo ofrecido oraciones y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, aprendió en lo que padeció la obediencia, y vino a ser para todos los que le obedecen causa de salvación eterna»[92]. Para justificar este texto, Th. Lescow recurre a la hipótesis de que las oraciones participiales suprimidas constituyen un paréntesis, añadido por el autor de la carta a un himno

92. Th. LESCOW, *Jesus in Gethsemane*, 229.

preexistente; como la mayoría de los paréntesis –añade–, éste contribuye más a la confusión de las ideas que a su esclarecimiento. Es evidente –como decíamos en la primera parte de nuestro estudio– que esta decidida eliminación de καὶ εἰσακουσθείς... υἱός está provocada por el mismo hecho cierto que la audaz teoría de A. von Harnack: el de que Jesús, en su oración de Getsemaní, no fue escuchado. Sin este hecho, la redacción de Heb 5,7s no daría pie para ninguna hipótesis de adición de paréntesis; hipótesis que en realidad, además de su problemática justificación, no logra eliminar totalmente la estridencia del texto: en ella, la unión del verbo principal, «aprendió» (la obediencia), a la oración participial, «habiendo ofrecido» (oraciones y súplicas), resulta violenta. Es imposible sustraerse a la impresión de que entre el uno y la otra falta algo: la afirmación de que Jesús no fue escuchado; por eso aprendió la obediencia en el padecer. Y esto es precisamente lo que viene a remediar nuestra lectura del εἰσακουσθείς y de καίπερ ὢν υἱός; pero con la ventaja de no descuartizar el texto ni recurrir a hipótesis de fenómenos de redacción que siempre peligrarán ser casas sobre arena. Nosotros no hemos reconstruido en Heb 5,7s un texto distinto del que nos ha llegado, nos hemos limitado a leer el que tenemos.

En los estudios sobre Heb 5,7s que hemos citado y comentado aparece con frecuencia una sección dedicada a la estructura literaria del contexto inmediato (5,1-10)[93]. Para no extendernos desmesuradamente, aquí citaremos únicamente a Ch. Maurer, que rechaza enérgicamente la hipótesis de una ruptura entre el v. 7 y el v. 8, y considera el conjunto como de hábil redacción unitaria[94]. La función de sumo sacerdote –dice– comprende dos componentes: la ofrenda cultual propiamente dicha y la capacidad de participar en la debilidad de los hombres. La relación mutua de estos componentes en el sumo sacerdote de la antigua ley y en Cristo es descrita por el autor de la carta de modo distinto (v. 1-4 y 5-10). En el caso del sumo sacer-

93. Véase sobre todo A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux*, 114; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 222-226 (con amplias referencias bibliográficas). Consideramos verdaderamente atinadas las puntualizaciones que hace M. Galizzi a la «perfecta» construcción quiástica que pretende encontrar A. Vanhoye; la simetría, en efecto, no se extiende a todos los elementos. Cf. también A. VANHOYE, *Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux*: Bib 55 (1974) 349-380.

94. Ch. MAURER, *Hebr 5,7*, 282.

dote judío, la presentación de dones y ofrendas está formulada mediante dos oraciones con sus respectivos verbos finitos (v. 1); la afirmación, en cambio, de que el sumo sacerdote debía participar en las debilidades de sus hermanos los hombres está hecha en una oración participial (μετριοπαθεῖν δυνάμενος), de la que dependen otras complementarias, por tanto subordinadas (v. 2-4). En el caso de Jesús –continúa Ch. Maurer–, el único término cultual, προσενέγκας, aparece debilitado, dentro de una oración participial (v. 7). El anonadamiento, en cambio, es decir, la acción por la cual Jesús pudo padecer con sus «hermanos», está expresado mediante verbos finitos: ἔπαθεν y ἐγένετο (v. 8-10)[95]. Esta inversión de los elementos gramaticales en las dos mitades del conjunto, si se tiene en cuenta la habilidad estilística y la cuidada redacción del autor, no es casual, sino un modo intencionado de destacar lo propio del Sumo Sacerdote Cristo.

Estas acertadas observaciones sobre la redacción de Heb 5,1-10 encuentran, a nuestro juicio, una corroboración en la lectura con que nosotros creemos haber arrojado luz sobre los elementos lingüísticamente más rebeldes; con ella descubrimos en los v. 7-8 un párrafo totalmente típico del autor, del que podríamos citar abundantes paralelos dentro de la carta. Pero antes de añadir unas breves consideraciones sobre esta redacción nos parece oportuno decir unas cuantas palabras sobre la referencia a Getsemaní y el término προσενέγκας, que según no pocos autores pertenece al lenguaje cultual. Con O. Cullmann y otros nos decidimos a afirmar: «Que el autor pensaba aquí en Getsemaní nos parece con mucho la explicación más probable»[96]. La objeción de M. Galizzi a esta afirmación quizá no está provocada por lo que él dice, que en el relato sinóptico de Getsemaní la oración de Jesús es condicionada, mientras en Heb 5,7 no aparece ninguna condición (sumisión a la voluntad del Padre), sino por el verbo –según él, cultual– προσφέρειν, reforzado por los sustantivos –también cultuales– δεήσεις καὶ ἱκετηρίας[97]. Aun-

95. No deja de sorprender que Ch. Maurer no mencione en primer lugar ἔμαθεν, que es el primer verbo principal tras los participios, y las oraciones subordinadas correspondientes, del v.7 y comienzo del v.8.

96. O. CULLMANN, *Christologie*, 84; el mismo, *Immortalité de l'âme*, 25ss.

97. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 230. Por eso M. Galizzi niega que la expresión «al que podía salvarlo de la muerte» aluda al objeto de la súplica de Jesús. Pero entonces, ¿por qué el autor de la carta empleó esta circunlocución para referirse a Dios?

que condicionada, la oración de Jesús descrita por los sinópticos es una súplica insistente y angustiada al que podía salvarlo de la muerte; baste recordar la presentación de la escena: «Triste está mi alma hasta la muerte» (Mc 14,34 par.) Por otra parte, en nuestra lectura del v. 7 quizá no falte una alusión implícita a la actitud de Jesús que suponen los sinópticos en su condicional: «Si es posible, pase de mí este cáliz» (Mt 26,39); «Padre, si quieres, pasa de mí este cáliz» (Lc 22,42). La reverencia, piedad o temor de Dios que, por ser Hijo, posee Jesús constituye otro modo de describir la actitud que los evangelistas presentan con mayor dramatismo por escribir como narradores, no como autores de un sermón escrito, que es lo que tenemos en la carta a los Hebreos. Esta reverencia es la de Jesús, Hijo de Dios, para con Dios; y en ella entra la más total sumisión a la voluntad de Dios Padre.

Como veíamos, entre los autores que se han ocupado especialmente de Heb 5,7s hay un grupo que lee en el texto una alusión a toda la acción sacerdotal de Jesús. Y el principal punto de apoyo para esta afirmación es el verbo προσφέρειν, o mejor quizá la expresión «ofrecer oraciones y súplicas». En uno de los más extensos comentarios a la carta, el de O. Michel, leemos: «Ofrecer oraciones y súplicas recuerda el lenguaje sacrificial; oraciones y súplicas equivalen con mucha frecuencia, no sólo en el judaísmo, sino también entre los paganos, a una especie de sacrificio»[98]. Según M. Galizzi, la unión del binomio «oraciones y súplicas» al participio προσενέγκας indica que el autor de Hebreos no presenta a Cristo únicamente en actitud de suplicante, sino –a la luz del contexto, v. 1.3– también de sacerdote[99].

A nuestro juicio, el verdadero motivo de esta interpretación de προσφέρειν como término técnico cultual no es el hecho de que en otros casos ciertamente lo es, ni incluso el que lo es en un contexto tan próximo como 5,1. Por una parte, en este versículo inicial, en que el autor describe el proceder del sumo sacerdote de la antigua ley, προσφέρειν lleva el complemento «dones y sacrificios»; la frase, por tanto, hace referencia a una auténtica acción sacerdotal, cultual. Por otra, en el v. 7, al des-

98. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 220.
99. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 227s.

cribir la acción de Jesús, además de hablar de «ofrecer oraciones y súplicas», nuestro autor designa al destinatario de éstas con la circunlocución «el que podía salvarlo de la muerte». Existe, por tanto, una gran diferencia entre la necesidad que tenía el sumo sacedote judío de ofrecer sacrificios por sí mismo y el hecho de que Jesús ofreció oraciones y súplicas: en el primero, los hermanos con los que debe solidarizarse son descritos mediante la expresión «los ignorantes y extraviados», que hace referencia a una «debilidad» moral; en Jesús, la ofrenda de súplica angustiada por sí mismo está relacionada con la condición mortal, que él quiso compartir con los hombres; su oración, por tanto, no podía ser de propiciación por el pecado –como los sacrificios expiatorios que el sumo sacerdote judío ofrecía por sí mismo–, sino de impetración ante una necesidad que no nace de debilidad moral: la de estar sometido a la muerte. Por eso M. Galizzi debe hacer equilibrios para mantener su interpretación cultual de προσενέγκας. El verbo «ofrecer» –dice– adquiere en el contexto el sentido de «ofrenda cultual». Esta ofrenda de oraciones, hecha por Jesús al Padre «por sí», significa, en el contexto, que Cristo se dirigió al Padre y le pidió ayuda para poder llegar a la perfección de su sacerdocio, es decir, al cumplimiento de su misión mesiánica sacerdotal. Y a continuación añade, revelándonos el verdadero motivo de su interpretación sacerdotal-cultual de προσενέγκας: «En este sentido fue escuchado y, hecho perfecto, vino a ser causa de salvación»[100]. Una vez más, se trata de explicar el extraño εἰσακουσθείς.

Que Jesús ofreció al Padre un «sacrificio» de oraciones y súplicas por sí mismo para poder llevar a cumplimiento su misión mesiánica sacerdotal –que sería salvadora para todos los hombres– quizá sea verdad, pero no es una idea que pueda leerse en Heb 5,7s. Si M. Galizzi y los autores que comparten su interpretación de nuestro pasaje insisten en leer ya en el v. 7 una acción sacerdotal de Jesús, que forma parte del conjunto de su obra de Sumo Sacerdote, es en realidad porque necesitan dar sentido al extraño εἰσακουσθείς. Nuestra lectura del texto, con su interpretación de este participio y de las expresiones que lo acompañan, hace totalmente innecesario este recurso, que bien podemos calificar de desesperado. En ella, además, está plenamente justificado que el autor hable de oraciones y súplicas «al

100. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 232.

que podía librarlo de la muerte», fórmula que, como hemos dicho, rompe el paralelismo entre el sumo sacerdote judío y Cristo. El uso de προσφέρειν se explica perfectamente por analogía con el v. 3, en que se dice que el sumo sacerdote judío «ofrece» dones y sacrificios por sí mismo, apoyada por la licitud del uso de un término cultual en sentido traslaticio. Pero hay tres cosas que denuncian una gran diferencia entre el hecho de ofrecer sacrificios por sí, como ordenaba la antigua ley respecto al sumo sacerdote, y el hecho concreto de la vida de Jesús a que se alude en el v. 7: que lo ofrecido por Jesús es «oraciones y lágrimas», que la ofrenda iba dirigida «al que podía librarlo de la muerte», y que esta ofrenda no fue acogida. Y fue precisamente el hecho de que esta oración no fue acogida lo que situó a Jesús en el mismo plano de debilidad que sus hermanos los hombres: como ellos, debió padecer la muerte.

En cuanto al lenguaje del autor en los v. 7-8 queremos hacer también algunas puntualizaciones. El parecido entre este lenguaje y el de algunos salmos, en el que han insistido varios estudiosos, no puede negarse. Esto, sin embargo, no autoriza a imaginarse la labor redaccional de nuestro autor como una copia mecánica de modelos buscados intencionadamente. Leyendo aquí, como hemos hecho nosotros, una referencia a la escena sinóptica de Getsemaní dentro de un sermón del estilo de la carta a los Hebreos, no es preciso forzar hipótesis de servil dependencia literaria. Atendiendo además a la originalidad, en el lenguaje y el contenido, de Heb 5,7s, las resonancias de expresiones de los Salmos se explican suficientemente por un camino más sencillo: aquí escribe un predicador cristiano, buen conocedor de la Escritura y de la exégesis judía, y capaz al mismo tiempo del manejo de una alta retórica. Recuérdese que los relatos sinópticos de la escena de Getsemaní están redactados en amplia medida con expresiones de fuerte resonancia bíblica; de ahí el tono solemne que, dentro de su sencillez, se percibe en ellos. El autor de la carta a los Hebreos, que compone en una sola pieza un panegírico a Cristo Sumo Sacerdote y una acuciante «palabra de exhortación» (13,22), escoge el estilo y el lenguaje adecuados. Un buen paralelo de este modo de referirse a un hecho concreto de la vida de Jesús dentro de una pieza oratoria tenemos en el libro de la Sabiduría, cuando «narra» episodios de la historia bíblica: el lenguaje y el estilo narrativos han sido desplazados por otros más retóricos, muy aptos para can-

tar las obras de Dios en favor de su pueblo y con ello robustecer en los lectores u oyentes la fe en ese Dios. En Heb 5,7s y en el libro de la Sabiduría «narra» un predicador que sabe manejar la retórica[101].

e) *El contexto remoto de Heb 5,7s*

Aunque con una interpretación de Heb 5,7s que, como decíamos en nuestra crítica, es rebuscada y deja muchos puntos oscuros, J. Jeremias hace una observación literaria que merece ser tenida en cuenta: el conjunto de 5,1ss enlaza, tras el paréntesis parenético de 3,1-4,16, con 2,17s[102]. Aquí, en efecto, el autor hace la primera presentación de Jesús como Sumo Sacerdote con estas palabras:

> «Por lo cual debió ser en todo asemejado a sus hermanos, para ser compasivo y fiel sumo sacerdote en las cosas que miran a Dios, a fin de expiar los pecados del pueblo. Al ser él mismo, en efecto, probado con lo que padeció, puede socorrer a los que son probados».

Pero estos dos versículos están estrechamente vinculados a los tres anteriores (2,14-16), especialmente a v. 14-15, donde el autor de la carta ofrece una emotiva descripción de la obra de Cristo y el camino que siguió para ella. Dice:

> «Por tanto, pues los hijos (= los hombres) participaban en la sangre y la carne, también él igualmente participó de ellas para, mediante la muerte, destruir al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo, y librar a los que por el miedo a la muerte estaban durante toda su vida sometidos a servidumbre».

101. Dentro de la carta a los Hebreos, otro pasaje en que tenemos una alusión, en forma de narración-panegírico-exhortación, a otro hecho de la vida terrena de Jesús es 13,12, al que debe unirse el v.13: su muerte fuera de la ciudad, que exige a los que crean en él «salir fuera del campamento, llevando su oprobio». Cf. E. GRÄSSER, *Der historische Jesus*, 82-87.

102. J. JEREMIAS, *Hbr 5,7-10*, 110. El autor formula aquí muy fuertes reparos contra los que consideran los conjuntos de v.1-4 y 5-10 como descripciones –en estructura quiástica– de las características del sacerdocio judío y el de Cristo. M. Dibelius pretende hallar en los v.1-4 siete características del sumo sacerdote del AT, y en v.5-10 otras siete correspondientes en Cristo. Cf. *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*: ThBl 21 (1942) 7s.

El principio de solidaridad –comenta A. Vanhoye– exigía que Cristo participase realmente en la condición humana, definida por el autor de Hebreos con una expresión hebrea: los hombres son seres «de sangre y carne»; sin asumir esta condición, Cristo no habría podido entrar plenamente en la solidaridad humana. Esta naturaleza de carne y sangre le permite morir, y es precisamente su muerte lo que librará a sus hermanos mortales del miedo a la muerte, que los tiene irremediablemente sometidos a esclavitud. «Al abrir con su muerte un camino que lleva al hombre más allá de la muerte, Cristo transforma radicalmente la condición humana; no sólo la de los hombres que mueren, sino también la de los vivos. Desde ahora, en efecto, la vida ya no es un camino sin salida, ya no transcurre bajo la opresión del temor» [103].

No es difícil ver cómo lo que nuestro autor dice en 5,7s enlaza con esta maravillosa descripción de la solidaridad de Cristo con los hombres y el fin a que estaba destinada. El conjunto de v. 7-10 se cierra con la afirmación de que Cristo, proclamado Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec, es causa de salvación eterna. El v. 7 es en realidad una explicitación de 2,14 («igualmente él participó de la sangre y la carne para, mediante la muerte, destruir...»), hecha con unas palabras que «narran» a su manera un hecho: la agonía de Jesús en Getsemaní ante la sobrecogedora realidad de su muerte. Como el salmista de los paralelos citados, como todo hombre piadoso, acude a Dios en este desamparo, que es el más desgarrador de la condición humana. Él era digno de ser escuchado por el que podía librarlo de la muerte, pero debió aprender obediencia en el padecimiento, que culminó en la muerte. Por eso no fue escuchado, como en realidad no será escuchado ningún ser de carne y sangre: todos deben realizar este paso amedrentador de la muerte. Por tanto, en 5,7s tenemos descrita de forma más dramática que en 2,14s la solidaridad de Jesús con sus hermanos los hombres: con ellos siente el miedo a la muerte, la necesidad de acogerse ante ella al poder de Dios y el aparente desamparo de no ser escuchado.

103. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 347s.255. Véase también G. W. GREGAN, *Christ and His People: An Exegetical and Theological Study of Hebr.2,5-18*: VoxEv 6 (1969) 54-71; D. G. MILLER, *Why God Became Man. From Text to Sermon on Hebr.2,15-18*: Interp 23 (1969) 408-424.

Como cierre a nuestro estudio de Heb 5,7s pueden servir muy bien unas palabras de U. Luck, que hacemos nuestras: «No cabe la menor duda de que el autor de la carta a los Hebreos se interesa por la historia de Jesús de Nazaret. El Hijo, al que corresponde el señorío del mundo, no es otro que aquel cuya pasión y muerte son conocidas, en cuyo caminar por el dolor debe tener fija la mirada la comunidad... Padeció la debilidad del hombre en el mundo; es decir, su historia es un trecho de camino a través del mundo, en el que la acción y el señorío de Dios no son perceptibles»[104]. Tras este caminar terreno de Cristo a través del dolor y la muerte, el hombre, aun conservando su naturaleza de carne y sangre, no está ya sometido a la servidumbre del miedo a la muerte, ha dejado de ser carne y sangre.

104. U. Luck, *Himmlisches*, 203.

Índices

INDICE DE CITAS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

4,1: 246
15,5: 46
13,16: 46
13,17: 46
15,2: 200
16,7: 64, 68
20,13: 183
28,10: 80, 109
28,17: 318
34,1: 236
35,4s: 257
35,20: 257
37,32s: 234
39,23: 231
42,1s: 233
42,28: 52
43,3: 175
43,5: 175
44,18: 262
44,22: 52
44,23: 175
44,26: 52, 175
50,20: 269

Éxodo

3,22: 41
6,9: 317
8,10: 231
13,35: 41
22,10: 231
33,13: 231

Levítico

9,5: 175
9,12: 65
9,13: 65
9,18: 65
16,27: 89
23,43: 231

Números

11,23: 231
20,24: 200

Deuteronomio

1,30: 182
18,16: 182
19,5: 64
24,19: 134
28,10: 230
32,8-10: 64
32,10: 64-66, 68
32,36: 203
34,6: 231, 257

Josué

10,17: 107
14,11: 236
17,12: 106
17,15-18: 107
17,16: 107
17,18: 107
22,24: 316
24,31: 231

Jueces

2,7: 231
6,1-6: 184
6,5: 184
6,13: 65, 131, 183-184
6,38: 133
8,18: 236

1 Samuel

2,6: 290
9,7: 202
16,16: 231
17,32: 52
23,23: 231
23,33: 231
30,24: 236
31,1-3: 64

2 Samuel

6,23: 256
7,17: 182
7,27: 51-52
20,3: 257

1 Reyes
8,56: 182
18: 82
18,12: 77
18,7-12: 82

2 Reyes
2,16: 77
2,16-18: 77
2,17: 77
7,3: 257
10,10: 231
12,11: 80
15,5: 257
25,19: 175

1 Crónicas
17,25: 52, 54

2 Crónicas
5,11: 80
24,21: 208
35,7: 79-80
35,17: 110
35,17s: 79

Esdras
4,14: 231

Nehemías
4,15(9): 231

Tobías
3,6: 200

Judit
5,9s: 269
16,22: 260

2 Macabeos
4,34: 320

Job
1-2: 297
14,10-12: 203
14,20: 201
19,10: 201
20,8: 125
27,2: 257
27,5: 257
28,12: 80
28,20: 80
34,10s: 131
38,12: 231

Salmos
1,6: 75
5,10: 34
9,28: 34
13,1-3: 34
13,3: 33
16,3: 106
17,15: 176
18,4: 318
21,9: 65
21,9s: 133
22: 301
23,3-6: 175
31,18: 304
31,23: 301
39,13: 301
39,14: 201
49,11: 230
59: 133
76,8: 318
89,8: 318
89,49: 230
110: 229
110,1: 230
114: 303
114,7: 302,304
116: 301, 306, 307, 308
116,6: 157
116,12-13: 35
116,13: 35
116: 34
117,15: 48
118: 209, 214, 217, 224
118,9: 240
118,26: 206, 209, 211, 212, 213, 216, 223
122,2: 248
139,4: 34

Proverbios
2,8: 316
6,8: 282, 320
14,12: 75
18,22: 133
25,16: 48
28,14: 316

Eclesiastés
2,19: 231
8,11: 52

Cantar de los Cantares
1,8: 165

Sabiduría
4,3: 34
6,16: 68
17,8: 316

Eclesiástico
15,7: 232
21,10: 75

Isaías
6,9: 231
7,14: 114
8,14: 93
8,23: 58
9,1: 58
10,9s: 65
24,2: 236
40,5: 230
48,8: 231
51,17: 133
53,9: 106
58,6: 60
59,7-8: 34
61,1-2: 60, 62
61,1s: 61
65,17: 124
66,22: 124

Jeremías
10,25: 231
12,3: 231
21,8: 75
42,20: 182
50,24: 133
52,25: 175

Lamentaciones
2,6: 134

Ezequiel
3,14: 77
8,3: 77
11,1: 77
11,24: 77
16,44: 236
18,4: 236
23,34: 133

Daniel
1,19: 106
2,24: 153
2,27: 52
2,31: 266
2,34: 249, 265
3,8-12: 172
4,7: 266
4,10: 266
4,11-13: 268
4,20: 157, 268
4,25: 65
4,29: 84, 193
4,30: 268
4,31s: 84
5,13: 173
5,19: 317
6,20: 200
6,21: 52
6,22: 24, 106
6,24s: 163, 185
6,25: 163, 165, 185-186, 250, 266
7: 250, 266
7,2: 159, 250, 266
7,4: 249, 265
7,6: 250, 266
7,7: 250, 266
7,8: 266
7,9: 249, 265
7,11: 249, 265
7,13: 230, 250, 266
8,12: 174
10: 148
11,29: 236
14,32-39: 81

Joel
3,1ss: 141

Amós
5,16: 231

Zacarías
12,10: 230
14,1-2: 214

14,5: 214
14,9: 214

Malaquías
3,19: 157

B. NUEVO TESTAMENTO

Mateo
1,2-16: 100, 253
1,16: 253
1,18: 100-102, 104, 106, 114, 117, 119, 273
1,18-25: 100, 102, 104, 114, 248, 254
1,19: 100-101
1,20: 101-105
1,20-21: 251
1,20s: 261
1,23: 252
1,24: 261
1,24s: 255, 275
1,25: 102, 114, 241-243, 245-248, 250-266, 271-275
1,25a: 253
1-2: 100, 114
2,13: 225-226
3,9: 47
3,11: 224
3,11 par.: 212
4,1: 83
4,12: 59
4,12-17: 58
4,18-22: 58
4,23-25: 59
4,26: 126
4,29: 126
5,1: 59
5,8: 175
5,13: 127
5,26: 225-226
6,9: 212
6,24: 457,13-14: 69-70
7,9s: 323
7,13a: 73
7,13b: 73-74
7,13-14: 72
7,13b-14b: 73
7,14: 45, 73
7,14b: 70, 74
8,9: 153
9,1-8: 57, 59
9,4: 230
9,6: 56
9,18: 56
9,35: 184
9,37s: 144
10,2: 137
10,5b-6: 199
10,8: 35
10,14: 196-197
10,14 par.: 196-197
10,19: 193
10,21: 205
10,22: 177
10,23: 136, 144, 146-147, 187, 189-200, 203-205, 225
10,23a: 190,, 196, 199
10,23b: 194-195, 199
10,28: 290
11,1ss: 224
11,3: 212, 224
11,16-19: 222, 224
11,25-27: 222
11,28-30: 222
12,9: 58
12,10: 53
12,20: 225
13,14: 231
13,30: 191
13,33: 272
13,34s: 219
13,56: 184
14,28s: 153
14,36: 146, 184
16,21-28: 150, 152
16,24: 170
16,24 par.: 153
16,24-28 par.: 170
16,27: 150
16,27 par.: 213
16,27s: 142
16,28: 137, 145, 149-150, 156-159, 161-162, 164, 166-167, 170-175, 177
16,28 par.: 135, 162, 170, 198

17,16: 45
18,3: 182
18,7: 103, 317
18,20: 221
18,23-35: 182
18,30: 225
18,34: 225
19,28: 149, 151, 170
19,28s par.: 174
19,29: 170
20,21: 161, 174
21,1-9: 208
21,1-11: 240
21,5: 217, 224
21,9: 206, 217, 224
21,9 par.: 212
21,9ss: 224
21,12: 240
21,15s: 209
21,32: 92
22,14: 103
22,44: 146
23: 221, 239
23,21-23: 240
23,34: 192
23,34ss: 221
23,34-35: 219
23,34-36: 218, 222
23,34-36 par: 219
23,35: 220
23,35s: 224
23,36: 137, 186, 222
23,37: 222
23,37-39: 207, 218-219, 221-222
23,38: 221
23,38s: 216
23,39: 206-207, 209, 211-223, 225-227, 231, 234, 237-240
23,39b: 224
24: 150
24,6: 103
24,8: 184
24,27: 149-150
24,29: 227
24,30: 217, 223
24,30 par: 213,
24,30-44: 142
24,33: 184
24,34: 225
24,36: 136
24,37: 149-150
24,39: 149-150, 162, 164
24,42: 136
24,43s: 136
24,50: 146
25,13: 146
25,31: 150, 213
25,31s: 142
25,32: 157
26,27: 35
26,29: 227
26,34: 162, 204, 226, 245
26,35: 234
26,36-46: 279
26,39: 327
26,40: 45
26,64: 136, 216, 227
26,64 par: 213, 229
27,1: 184
27,8: 257
27,44: 160
27,50: 286
28,15: 257

Marcos

1,12: 83
1,14s: 58
1,14-39: 59
2,1-9: 56
2,1-12: 56-57
2,1-12 par.: 43
2,3-4: 43
2,4: 43-44, 56, 71
2,9-11: 51
2,10: 56,
2,10s: 167
3,1: 58
3,2: 53
3,5: 238, 240
3,31: 244
4: 143
4,12: 231
4,16-30: 59
6,3: 184, 243
6,6: 184
6,11: 193, 195-197
6,55: 184
8,27: 145, 150

8,35: 148
8,38: 138, 148, 150
9,1: 140-141, 144-147, 149-150, 167, 169, 178, 191
9,1 par.: 136, 138, 140, 145-147, 149, 152, 178, 187
9,2: 138
10,29s: 170
11,9s: 217
13: 180
13 par.: 178
13,2: 178
13,4: 181
13,5-23: 187
13,5-27: 179
13,7: 186
13,8: 184
13,14-17: 197
13,20: 181
13,22: 186
13,24-27: 181
13,24-30 par: 196
13,26: 136
13,29: 181, 185-186
13,30: 147, 178-179, 181, 184-187
13,30 par.: 136-137, 146-147, 177, 187
13,32: 136, 146
13,33: 136
13,39: 184
14,21 par.: 204
14,30: 162, 203, 226, 234, 245, 264
14,32-42: 279
14,32-42 par.: 306-307
14,34 par.: 327
14,36: 292
14,62: 136, 151, 230
15,1: 184
15,32: 160
15,34: 294
15,34 par.: 307
15,37: 286
21,1-12: 211

Lucas

1,26: 102
1,27: 102
1,42: 318
1,68: 318
1,80: 259
1-2: 114
2,7: 243-244
2,25: 316
2,27: 83
3,15: 227
4,1: 83
4,14s: 59
4,14-15: 63
4,14-44: 59
4,16-20: 60
4,16-21: 60
4,16-30: 60, 62-63, 69
4,17: 58, 64, 67, 69, 131
4,20: 61
5,17-26: 56-57
5,18: 50
5,18a: 44
5,18s: 55-56
5,18-19: 43
5,19: 43, 55, 57, 71
5,23-24: 51
5,24: 56
6,1: 57
6,5: 196
6,7: 51, 53-55, 57
7,8: 153
7,19: 212
7,31-35: 222
9,5: 193
9,18: 227
9,27: 149, 177
9,36: 112
9,46s: 230
10,10s: 196
10,21s: 222
11,11s: 323
11,12: 227
11,49: 218
11,49-51: 218, 222
11,49ss: 221
11,54: 54
12,4: 293
12,11: 193, 195
12,11s: 193-195
12,30: 103
12,40: 136, 146

12,46: 1461
12,49: 127
12,51: 127
12,59: 225
13,21: 272
13,22-30: 70
13,23: 70, 76
13,24: 45, 69-70, 72
13,24-30: 76
13,25: 72
13,25-30: 72
13,31-35a: 209
13,34s: 221-222
13,35: 206-207, 223, 227, 237
13,35b: 209
14,29: 45
14,30: 45
14,31: 45
15,18: 153, 200
15,20: 153, 200
15,24: 112
15,24-32: 112
15,32: 112
17,11-19: 111
17,12: 112
17,17: 112
17,18: 113
17,20: 146
17,20s: 113, 159
17,24: 150
17,26: 150
17,27: 162, 164
17,30: 150
18,29s: 170
19,3: 317
19,17: 108, 110
19,38: 217
19,42: 238, 240
19,44: 178
21,31: 184
21,34: 136, 180, 245, 263-264
21,34s: 136
21,36: 136
22,21-38: 174
22,28-30: 149
22,29: 174
22,30: 161, 170
22,31s: 297
22,34: 203, 226, 234
22,37: 89
22,39-46: 279
22,42: 327
22,43: 289
22,44: 289
22,69: 136, 151
23,42: 159, 161, 174
23,46: 286
24,19: 48
24,41: 317
26,53: 227

Juan

1,51: 230
3,3: 176
3,5: 176
5,14: 67
5,41-44: 212
6,15: 82
6,19: 110
6,21: 110
6,65: 170
6,66: 170
6,67: 170
7,34: 210, 212
8,9: 54
8,21: 210, 212
8,59s: 139
9: 68
9,18: 272
9,35: 65, 68
9,35s: 67
9,35s: 67
10,22-39: 208
12,13: 217
12,27: 298, 307
12,27s: 290-292, 294
12,27-31: 296
12,28: 294
13,10s: 170
13,31s: 290-291
13,38: 180, 203, 226, 234, 245
14,2-4: 175
14,13: 54
14,30: 57
16,21: 104
17,5: 290-291
17,24: 175

18,4: 230
19,37: 230
20,1ss: 153
20,17: 103
21,6: 317
21,17: 104

Hechos de los Apóstoles
1,10: 108
2,1b: 84
2,5: 316
2,24-28: 290
3,2: 84
4,1: 84
4,8s: 84
7,19: 92
8,2: 316
8,16: 83
8,26-40: 76
8,39: 77, 81-82
8,39s: 77, 84
8,40: 77, 80-81
10,31: 317
10,35: 317
10,44: 83
12,24: 317
13,4: 83
13,36-37: 103
13,45: 97
16,6s: 83
17,5: 97
18,24: 48
21,27-30: 97
22,12: 316
23,12: 225
23,14: 225
23,21: 225

Romanos
1,1-14: 93
3,10: 95
3,13-18: 34
4,25: 95
6,3ss: 292
8,3: 121
9,11: 180, 239
9,26: 121
9,31: 93
10,3: 93
10,8s: 93
10,9: 95
11: 212
11,11s: 207
11,25s: 210, 212
11,38: 212
15,14-33: 93

1 Corintios
4,2: 86, 108
15,3-7: 285
15,26: 287

2 Corintios
5,3: 117
9,4: 153
11,6: 312
11,22-33: 97
11,24: 97

Gálatas
2,17: 86
3,13: 96
3,19: 248

Filipenses
2: 115
2,5-11: 88, 115
2,6-7: 115
2,6-11: 115, 121, 285
2,7: 115-116, 118-121
2,7b: 120
2,7c: 120
2,8: 118, 120, 308
2,9: 294
2,27: 121
3,4: 280, 320
3,9: 117
2,9-11: 119
2,10: 119
3: 85-86, 96-97
3,4-8: 85
3,6-11: 87
3,8: 86-87, 91
3,8-10: 94
3,8-11: 85-86
3,8s: 90, 94
3,9: 76, 84, 86-87
3,10: 87, 91, 94
3,11: 87
3,17: 87

3,17-19: 86
3,17s: 90

Hebreos
1,10: 287
2,5-18: 331
2,7: 292
2,9: 290, 294, 296, 305
2,10-18: 305
2,14: 296, 300, 331
2,14s: 121, 298, 331
2,14-15: 330
2,14-16: 330
2,15-18: 331
2,17s: 330
2,18: 295
3,1-4: 330
4,14: 296
4,15: 121, 288, 307
5,1: 299, 326-327
5,1ss: 330
5,1-4: 325, 330
5,1-10: 306, 325-326
5,2-4: 326
5,3: 296, 299,306, 327, 329
5,4: 294
5,5: 284, 294, 300
5,5s: 296
5,5-10: 325, 330
5,6: 300
5,7: 277-278, 280, 286-287, 290, 294-296, 299-311, 315, 317-320, 324-327, 329
5,7a: 288
5,7s: 276, 278-281, 283, 286-293, 295-298, 303, 305, 309-310, 315, 320, 322-325, 327-332
5,7-8: 279, 295, 319, 326, 329
5,7-10: 278-279, 284, 285, 289, 291-292, 300-302, 304, 316, 320, 330-331
5,8: 277-278, 282, 299-304, 307-309, 311, 319, 326
5,8-10: 302, 307, 326
5,9: 283, 292, 294, 300, 307
6,12: 99
6,15: 99
7: 313
7,5: 321
7,6: 321
9,15: 99
9,16-17: 314
10,36: 99
11,1: 288
11,4: 296
11,7: 289, 316
11,9: 99
11,11: 314
11,13: 99
11,26: 90
11,33: 99
11,39: 99
12,3: 288
12,7: 323
12,14: 175
12,17: 280, 320
12,28: 288, 316
12,31: 296
13,12-13: 330
13,12s: 88
13,18-25: 93
13,22: 329

Santiago
4,5: 132
4,12: 290
5,1-11: 150

2 Pedro
1,4: 99
1,12: 320
1,21: 12
2: 132
2,1: 123
3: 123, 126
3,3: 123
3,7: 126-127
3,9: 123
3,10: 122, 124-126, 128-132, 134
3,10a: 127
3,10bc: 127, 133

3,10d: 127
3,11: 125, 128
3,11-14: 98
3,12: 99, 127, 133
3,13: 124, 126, 128, 131
3,14: 99-100, 127
3,15: 99-100

1 Juan
3,6: 232

Apocalipsis
1,7: 212-213
12,8: 125
12,10: 197
16,20: 125
18,14: 125
18,21: 125
18,22: 125
20,11: 125
20,15: 86
22,3-4: 175

C. JUDAISMO POSTBÍBLICO

4 Esdras
7,1-9: 75

Flavio Josefo
Bel. 1,272: 205
Bel. 2,161: 258

Henoc
6,4: 262
32,2s: 154
89,42s: 270
89,45s: 271
103,14s: 66
106,4-6: 120
106,8: 154
106,12: 120

3 Macabeos
4,17s: 321
4,18: 321

4 Macabeos
3,10: 282, 320
3,15: 320
4,13: 282, 320
16,3-5: 321
16,5: 322

Midrás
Gn R 11,4: 109
Gn R 60,8: 168
Gn R 68,15: 66
Gn R 79,8: 156
Gn R 80,1: 236
Gn R 81,1: 236
Gn R 94,6: 176
Lam R: 66
Lam R 1,13: 47
Lam R 33: 57
Lv R 22,2: 235
Lv R 22,14: 164
Lv R 27: 233
Lv R 30,6: 156
Nm R 33: 202
Sifré Nm 148: 201

Mishnah
Abot de R. Natán 17: 165, 235
Yebamot 4,1: 106
R. Ha-Shanah 1,5s: 108

Qumrán
CD 15,10: 80
1QapGn 2,23: 46
2,25: 105
10,13: 183
19,19s: 183
20,3-5: 183
20,17: 52
20,21s: 155, 157
20,22: 52
21,7: 104
21,9: 232
21,10s: 183
21,13: 46
21,14: 232
21,15: 232
21,15-19: 155
21,19: 46
21,26s: 183
22,1s: 172
22,3-33: 183

22,7: 46
22,19: 172
38,5: 232
41,6: 232
1QS: 182
2,15s: 182
6,2: 80
8,11: 80
9,13: 80
9,20: 80
10,22: 80
10,23: 80

Sabiduría de Ahiqar
37: 232
46-50: 267
61-65: 267

Salmos de Salomón
17,8: 86
17,10: 128-131

Talmud
bBaba Batra
10a: 176
bHagiga 15b: 157
bKetubot 62a: 45
bSanhedrin 43a: 97
98a: 157
105a: 157
jBaba M. 11b: 47
jBerakot 2d: 171, 233
5s: 156
5c: 171
11c: 47
jDemai 21d: 168
22c: 169
23b: 202
jHagiga 77b: 48
77d: 201
78a: 48
jKilaim 32b: 204
jMaaser Sheni
55b: 65
55c: 176
56a: 110
jQiddushin 64c: 169
64c: 169
jSanhedrin 23d: 201
25a: 171
jShabbat 8d: 203
jSota 16c: 171
jSukkah 53a: 156
jTerumot 46b: 201

Targum
Targ II Est 2,5: 157

Tosefta
Tos. Sanhedrin
13,1: 157

D. LITERATURA CRISTIANA

Acta Pilati
12,2: 78
Acta Thomae
116,4: 78
Acta Xanthippae et Polyxenae
76,32: 78

Agustín
De Doctrina christiana
II,XI,16: 33
II,XII,18: 34
II,XII,19: 241
II,XL,61: 41
De vera religione
L,99: 33, 163
Epistola
CLIII,IV: 101
Sermo 231,5: 154
254,V,6: 35

Ambrosio
De inst. virg. V: 101

Apophthegmata Patrum
PG 65,377: 78

Bernardo
Hom. II in
Luc.1,26.27: 102
1ª Clemente
7,7: 280, 320
16,2: 280, 320

Clemente de Alejandría
Excerpta ex
Theodoto, 4: 138

Didaché
1,1s: 75
5,1: 75

Epifanio
Haereses, 78: 247

Eusebio
*HE VI,25,5*1: 312

Hermas
Similitudes
8,6,4: 280, 320
8,11,1: 280, 320
9,13,2: 72
Visiones
3,2,9: 280, 320

Ignacio de Antioquía
Esmir. 3,3: 280, 320

Ildefonso
De virginitate perpetua Sanctae Mariae: 244

Jerónimo
Adversus Helvidium: 244
197: 274
198-200: 248
199: 257
Adversus Jovinianum: 244
Com. in Ev. Matth. I,II,12: 102
24,30: 180
Tractatus in Marci Evangelium: 140

Juan Crisóstomo
Op. imperf. in Matth. 1,25. Hom. I: 247
In Matth. Hom. V,3: 253

Justino
Apol.
I,4,4: 281, 320
I,7,3: 281, 320
I,25,1: 281, 320
I,45,5: 281, 320
Dial.
55,3: 281, 320
78: 101
Martirio de Policarpo
17,1: 280, 320

Orígenes
Comm. in Matth. XII,31: 139
Comm. in Joann. XX,33s: 139
In Matth. I,20: 102

Pedro Crisólogo
Sermo CXLVI: 101

Tertuliano
Adv. Marc. IV,29: 244
De carne Christi, 7: 244

Tomás de Aquino
Summa Teológica
3 q.28 a.3: 242
3 q.38 a 3,3: 246

ÍNDICE DE AUTORES

Aalen, S.: 76, 158.
Aland, K.: 61, 228, 246.
Allen, W. C.: 204, 208-209, 246.
Allmen, D. von: 126.
Andrews, D. K.:173.
Andriessen, P.: 307.

Bammel, E.:187, 190.
Barr, J.: 36.
Bauer, H.-Leander, P.: 104, 173, 249, 165, 318.
Bauer, W.: 49, 78, 153, 231, 316.
Bayard, J.: 60.
Beasley-Murray, G. R.: 178-179.
Beilner, W.: 239.
Benoit, P.: 143, 194.
Beyer, H. W.: 45, 217.
Beyer, K.: 112, 162, 164, 254, 257.
Black, M.: 36-37, 44-45, 49, 66, 70-71, 80, 112, 120, 154, 205, 270, 313, 314.
Blanco, V.-Campos, J.: 244.
Blank, J.: 87, 211.
Blass. F.-Debrunner, A.: 78, 127, 162, 167.
Blau, J.: 65.
Blinzler, J.: 97, 243, 253, 257.
Bocoman, J.: 198.
Boismard, M.-É.: 57.
Boman, T.: 288, 293, 295-300.
Bonnard, P.: 189, 206.
Bonsirven, J.: 68, 139.
Bover, J. M.-Puzo, F.: 60, 70, 85, 98, 160, 245.
Brandenburger, E.: 278-279, 288, 291, 293-294, 300-304, 309-310, 319.
Braumann, G.: 292.
Brown, R. E.: 68, 97, 114, 176, 230, 243.
Brown, S.:68.
Bruce, F. F.: 83, 89.
Büchsel, F.: 181.
Bultmann, R.: 147, 178, 190, 206, 208, 218-219, 221-222, 281-282, 309, 316.
Busch, F.: 180.

Carmignac, J.: 36, 241- 243.
Cerfaux, L.: 119.
Chaine, J.: 126.
Charles, R. H.: 66, 131, 269-270, 321.
Charpentier, E.: 112.
Charue, A.: 223.
Christ, F.: 219, 222.
Conzelmann, H.: 63.
Cotter, A.: 150.
Cousar, Ch. B.: 178.
Cowley, A.: 155, 232, 267, 269.
Cranfield, C. E. B.: 138, 179-180, 186, 244.
Crockett, L.: 60.
Cullmann, O.: 144, 147, 187, 189, 286-290, 326.

Dalman, G.: 47, 75, 126, 156-159, 171, 173, 176, 200-201, 233, 262.
Danby, H.: 108.
Danieli, G.: 100.
Danker, F. W.:128-132.
Dean Kingsbury, J.: 151.
Deichgräber, R.: 115, 117.
Denis, A.-M.: 66, 131, 270.
Dibelius, M.: 119, 221, 301, 330.
Díez Macho, A.: 36, 57, 100, 109, 233, 262.
Dreyfus, F.: 221.
Dupont, J.: 39, 88, 145, 175, 178, 198-199.

Emerton, J. A.: 36.
Enrique del Sgdo. Corazón, P.: 102.

Farmer, W. R.: 56.
Fenton J. C.: 240.
Feuillet, A.: 115, 135-136, 150-151, 178, 181, 187, 194-195, 198-199, 219, 229-230, 259, 279, 286.
Fiebig, P.: 40, 166.
Fitzmyer, J. A.: 36, 39, 46, 91, 110-111, 169, 183, 243.
Fohrer, F.-Wilckens, U.: 219.

Freedman, D. N.: 53.
Friedrich. G.: 284, 300.

Gächter, P.: 240.
Galizzi, M.: 279, 298, 305, 309, 325-328.
George, A.: 161.
Germano, J. M.: 100, 247.
Giblin, Ch.: 187.
Glasson, T. F.: 115, 208-209.
Glombitza, O.: 112.
Gnilka, J.: 84-88, 95, 115, 211.
Godet, F.: 210-212, 218.
Goodwin, W. W.: 225.
Goppelt, L.: 212.
Gould, E. P.: 244.
Grässer, E.: 135-136. 147, 191, 279, 286, 287, 298, 330.
Grayston, K.: 100, 178.
Graystone, G.: 243.
Gregan, G. W.: 331.
Grelot, P.: 67, 115, 117, 120, 122, 160, 313.
Grundmann, W.: 61, 63, 145, 160, 211.

Haenchen, E.: 77, 150, 216, 221-222, 224, 239.
Harder, G.: 126.
Hare, D. R. A.: 191.
Harnack, A. von: 279-283, 285, 287, 289, 309-310, 319-320, 323-325.
Hartman, L.: 178, 185.
Haupt, W.: 198.
Henry, P.: 115-117.
Héring, J.:286.
Herranz, M.: 43, 88, 100, 167, 241.
Hill, D.: 60, 191-192.
Hoffmann, P.: 70, 72, 76, 88, 211.
Hofius, O.: 115.
Hofmans, F. S.: 250, 264.
Holleran, J. W.: 279.
Holzmeister, U.: 253.
Houlden, J. H.: 85.
Huck, A.-Lietzmann, H.: 168.
Hummel, R.: 216.

Iersel, B. M. F. van: 146.

Jastrow, M.: 201.
Jenni, E.: 157.
Jeremias, J.: 63, 69, 115, 120, 159, 281-282, 284, 289, 291-292, 294-295, 301, 316, 320, 323, 330.
Jewett, R.: 85.
Johnson, M. D.: 100, 222.
Joüon, P.: 92, 115, 182, 236, 259, 264, 318.

Kamphaus, F.: 150.
Kautsch, E.: 318.
Kedari, M. Z.: 173.
Kittel, G.-Friedrich, G.:
Kittel, R.-Kahle, P.: 65.
Klijn, A. F. J.: 85, 169.
Klostermann, E.: 102.
Knopf, R.: 128.
Koehler, L.-Baumgartner, W.: 52.
Kosmala, H.: 89.
Kraeling, E. H.: 155.
Krämer, M.: 102, 104-106, 113-114, 242, 248-252, 254-255, 260-261, 264-266, 273-274.
Kümmel, W. G.: 135, 137, 147, 167, 186, 189-190, 206, 209, 227.
Künzi, M.: 187.
Kuss, O.: 94.
Kwaak, H. van der: 207, 213, 217-218, 224-227, 238.

Lagrange, M.-J.: 138, 141, 148, 151, 181-182, 185, 194.
Lambrecht, J.: 178.
Leconte, R.: 98, 124.
Le Déaut, R.-Robert, J.: 53, 79.
Légasse, S.: 151.
Lenhard, H.: 126-128, 131-132.
Leonardi, G.: 305.
Léon-Dufour, X.: 102-106, 113, 273.
Lescow, Th.: 279, 283-285, 288, 292, 308, 324.
Liddell, H.G.-Scott, R.: 49.
Lindars, B.: 169, 205.
Lindeskog, G.: 178.
Linnemann, E.: 145.
Lohmeyer, E.: 115, 118-120, 122, 148.
Lohmeyer, E.-Schmauch, W.: 204.
Loisy, A.: 147, 214-215, 218, 240, 301.
Loos, H. van der: 112.

Luck, U.: 286, 292, 332.
Lührmann, D.: 211.

Manns, F.: 115.
Manson, T. W.: 70, 136-137, 140-141, 190, 192, 206, 208-209, 213-214, 228.
Marshall, I. H.: 221.
Marshall, L. J. T.: 233.
Martin, R. P.: 88, 115, 117, 119, 122.
Maurer, Ch.: 305-308, 325-326.
McCurley, F. R.: 138.
McHugh, J.: 101-102, 243-244, 246.
Meinertz, M.: 180.
Merk, A.: 69, 193, 227.
Metzger, B. M.: 61, 124-125, 199, 228, 230, 246.
Meyer, R.: 144.
Michaelis, W.: 144-145, 180, 189, 230.
Michel, O.: 89, 279-281, 284, 286, 289, 294, 316, 327.
Miguens, M.: 114, 243.
Milik, J. T.: 46, 67.
Miller, D. G.: 331.
Miller, P. D.: 60.
Moore, A. L.: 135.
Moule, C. F. D.: 194.
Moulton, J. H.: 78.
Moulton, J. H.-Milligan, G.: 231, 316.
Murphy-O'Connor, J.: 84.
Mussner, F.: 70, 132, 180.

Nácar, E.-Colunga, A.: 79, 102, 117, 123, 160, 207, 245, 277-278.
Neirynck, F.: 57, 178.
Nestle, E.-Aland, K.: 69.
Norden, E.: 312.

O'Callaghan, J.: 49.
Odeberg, H.: 109.
O'Neill, J. C.: 51, 55-56, 76.

Pannenberg, W.: 95-96, 137.
Peinador, M.: 247.
Peretto, E.: 100.
Perrin, N.: 135-136, 145, 149-151, 190, 191.
Perrot, Ch.: 60, 62, 69, 181.
Pesch, R.: 112, 178.
Piper, O.: 259.
Plummer, A.: 209, 223-224, 226, 228, 252.
Porubcan, S.: 51.
Pozo, C.: 243.
Preisker, H.: 106.
Preuss, H. D.: 157.

Rabin, Ch.: 36.
Rahlfs, A.: 34.
Rasco, E.: 100, 305.
Reimarus, H. S.: 142-143.
Rengstorf, K. H.: 61-62, 180, 209-210.
Richardson, A.: 139.
Rigaux, B.: 135, 181-182.
Rissi, M.: 295, 305, 308.
Robinson, J. A. T.: 178.
Rousseau, F.: 178.
Rüger, H. P.: 36, 183.

Said, M. F.: 38.
Salas, A.: 100.
Salvoni, F.: 242, 255-261, 263.
Sanders, J. T.: 115.
Scheidweiler, F.: 292-293.
Schelkle, K. H.: 98, 123-125, 132-133.
Schille, G.: 283, 300-301.
Schlatter, A.: 63, 211, 255.
Schmid, J.: 221, 223, 239.
Schmitt, L.: 123, 132.
Schnackenburg, R.: 68, 135-136, 144, 146-147, 177-180, 182, 186, 232.
Schniewind, J.: 180, 189-190, 211, 213, 239, 246.
Schreiber, J.: 145.
Schulthess, F.: 44-45, 49, 193, 318.
Schulz, S.: 220, 227-228.
Schürmann, H.: 60, 63, 174, 193-195.
Schuster, H.: 189.
Schwarz, G.: 73-75.
Schweitzer, A.: 137, 143-144, 188-189, 191.
Schweizer, E.: 204.
Schwyzer, E.: 37.
Segal, M. H.: 318.

Sicari, A. A.: 100.
Silva, M.: 37-38.
Soares Prabhu, G. M.:100.
Soden, H. von: 167.
Spadafora, F.: 248.
Spicq, C.: 89-90, 123, 279, 289-290, 310-315, 317.
Stählin, G.: 77, 83.
Starcky, J.: 155.
Strack, H. L.-Billerbeck, P.: 75, 140, 175, 214, 217.
Stramare, T.: 100.
Strathmann, H.: 294.
Strecker, G.: 213, 216-217.
Strobel, A.: 286-287, 294, 301, 306.
Stuhlmacher, P.: 87.
Suggs, J.: 222.
Suhl, A.: 114.
Swete, H. B.: 139.

Tavares, A. A.: 243.
Taylor, V.: 181, 230.
Testa, E.: 126.
Thibaut, R.: 103.
Thurén, E.: 279, 304.
Tödt, H. E.: 216, 227.
Torrey, C. C.: 37, 81, 228.
Trilling, W.: 216-217, 223, 227, 240.
Trocmé, E.: 93-94.
Turner, N.: 78.

Vanhoye, A.: 89, 93, 121, 279, 285, 299, 305, 313, 325, 331.
Vargas-Machuca, A.: 59.
Vermes, G.: 169, 205.
Vielhauer, Ph.: 191.
Violet, B.: 63, 69.
Vogt, E.: 153-154, 157, 173, 232, 317.
Vögtle, A.: 100, 135, 145-148, 178, 181, 193-198, 252-255, 264.
Voss, G.: 161.

Wagner, M.:202.
Walker, R.: 213.
Weiss, B.: 249.
Weiss, J.: 143, 249.
Wellhausen, J.: 37-38, 44-45, 49, 147, 228.
Wetstein, J. J.: 138.
Wilcox, M.: 36, 81.
Wilkinson, J.: 259.
Winandy, J.: 146.
Windisch, H.: 283, 295.
Wohlenberg, G.: 126, 145.
Wünsche, A.: 236.

Yadin, Y.: 57.

Zerwick, M.: 82, 84, 91, 103, 169, 246, 323.
Zinniker, F.: 100.

ÍNDICE DE PALABRAS
griegas, hebreas y arameas que dan lugar a observaciones

Griego

ἀπό: 279, 282-283, 290, 301-303, 306-307, 311, 315-317, 319.
γάρ: 103-104.
διώκειν: 192-193.
δύναμαι: 45.
εἰσακουσθείς: 280-282, 284, 287-289, 292, 295, 299, 303-304, 307, 309, 311, 315, 317, 319, 322, 324-325, 328.
εἰσέρχομαι: 74, 112.
ἔρχομαι: 152-153, 159-161, 198-199, 200.
εὐλάβεια: 279-281, 287-290, 292, 301-304, 306-308, 311, 315-317, 319.
εὑρίσκομαι: 60, 70, 74, 77-78, 85-87, 98-99, 101, 106, 108, 111-112, 116-118, 120, 122, 124-130.
ἕως: 152, 162-163, 179, 206, 225-226, 228, 234, 245, 249, 252, 254, 257-259, 261, 272.
θάνατος: 279, 289, 291-293, 296, 298, 303.
ἰσχύω: 45.
καίπερ: 279-283, 286, 292-293, 299-300, 302, 308-309, 319-321, 324-325.
μέχρις: 262, 269-270.
ὁράω: 230-232.
προσφέρω: 283, 299, 306-307, 326-329.
σῴζω: 279, 291-293, 303, 308-309.

Hebreo y arameo

אזל: 110, 153-156, 200-204.
אשכח: 44-52, 54-55, 57, 65-69, 71, 74-76, 80, 88, 106-114, 119, 122, 131-132.
אתא: 75, 156-157.
אתה: 153-157, 188, 200.
בוא: 75, 80, 154, 157, 200.
די: 104, 172-173.
הלך: 200-201.
חזה: 232-233.
חמא: 233.
חכם: 233-234.
ידע: 231-233.
יחב: 110.
יכל: 44, 46, 52.
יתב: 109.
כהל: 44.
כל: 182-184.
מטא: 45, 48, 64.
מן: 316-317.
מצא: 45-46, 52-53, 64-68, 75, 78-80, 88, 106-107, 110, 114, 117, 119, 131-133.
נכר: 234.
נשא: 35, 82.
נשב: 82.
עד די: 164-166, 174, 185, 188, 204, 207, 210, 215, 234-237, 249-251, 254, 259, 262, 265-266, 268-272.
עתר: 311.
קום: 63, 109, 168-169
ראה: 231-233.
רדף: 193.
שכח: 45-46, 48-50, 134.
שמע: 231.

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO 9

SIGLAS 11

BIBLIOGRAFÍA 15

INTRODUCCIÓN 33

CAPÍTULO I
POLIVALENCIA DEL VERBO «ENCONTRAR»

1. Los portadores del paralítico (Mc 2, 4) 43
2. Jesús en la sinagoga (Lc 4, 17) 58
3. San Pablo y Jesús (Flp 3, 9) 76
4. María y José (Mt 1, 18) 100
5. La tierra y sus obras (2Pe 3, 10) 122

CAPÍTULO II
POLIVALENCIA DE LA CONSTRUCCIÓN
«NO... HASTA QUE»

1. Los que no gustarán la muerte (Mt 16, 28 par.) 135
   a) Historia de la interpretación 135
   b) La versión primitiva 148
   c) Sustrato arameo de Mt 16, 28 152
   d) Esta generación (Mc 13, 30 par.) 177
   e) Las ciudades de Israel (Mt 10, 23) 187
2. Bendito el que viene en nombre del Señor (Mt 23, 39 Lc 13, 35) 206
   a) Historia de la interpretación 207
   b) Sustrato arameo de Mt 23, 39 223

3. María siempre virgen (Mt 1, 25) 241

a) De Helvidio y S. Jerónimo a F. Salvoni y M. Krämer. 242
b) Un complejo sustrato arameo 261

Capítulo III
JESÚS EN GETSEMANÍ (Heb 5, 7s)

1. Historia de la interpretación 279

a) Dos soluciones audaces: A von Harnack y Th. Lescow 279
b) Agonía en Getsemaní: O. Cullmann 286
c) Jesús exaltado tras su muerte: J. Jeremias 291
d) La «muerte» de Jesús y de los discípulos: T. Boman 295
e) Una redacción compleja: E. Brandenburger 300
f) La obra total de Jesús: M. Rissi, Ch. Maurer 305

2. Un caso de pasiva semítica 309

a) Sustrato semítico de Heb 5, 7 y de toda la carta 310
b) «Escuchado a causa de su reverencia»: posibilidad de una pasiva semítica 315
c) καίπερ ὢν υἱός: «¿Aunque era hijo?» 319
d) El contexto próximo de Heb 5, 7s 324
e) El contexto remoto de Heb 5, 7s 330

ÍNDICE DE CITAS 335

ÍNDICE DE AUTORES 347

ÍNDICE DE PALABRAS 351

La colección «Studia Semitica Novi Testamenti» se publica conjuntamente por la Editorial Ciudad Nueva y el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental de la Archidiócesis de Madrid, creado por la Fundación San Justino.

La Fundación San Justino es una Fundación canónica, presidida por el Arzobispo de Madrid, que tiene como fin promover los estudios superiores de humanidades desde una perspectiva cristiana. La Fundación carece de subvenciones y ayudas oficiales de ningún tipo. Está sostenida por la Archidiócesis y por sus colaboradores y amigos.

Si tiene usted interés en participar en estudios como éste que hoy se publica, o en promoverlos y ayudarlos, póngase al habla con nosotros:

Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental
Fundación San Justino
c/ San Buenaventura, 9
28005 MADRID
Tfno.: (91) 365 24 04